

BERKELEY

**TRE DIALOGHI TRA  
HYLAS E PHILONOUS**

a cura di  
**GIUSEPPE ROVERO**

**" LA SCALIGERA „**

Casa Editrice — VERONA — Vicolo Chiodo, 8

Anno 1942 - XX

|                                                                               |                  |
|-------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| ELEMENTI DI ECONOMIA E DI DIRITTO<br>- di M. Lecce. - XXX edizione            | L. 11,50 (netto) |
| SUNTI DI ECONOMIA E DI DIRITTO - di<br>M. Lecce. - XI edizione                | » 6,50 (netto)   |
| LINEAMENTI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA - di M. Goretti. - II edizione            | » 13,15 (netto)  |
| BREVE INTRODUZIONE ALLO STUDIO<br>DELLA FILOSOFIA - di G. Giulietti. - II ed. | » 4,00 (netto)   |

## COLLEZIONE DI STUDI FILOSOFICI

diretta da M. DAL PRA

### Volumi pubblicati:

|                                                                                       |                 |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| P. CARABELLESE - <i>Il problema della filosofia in Kant</i><br>- a cura di F. Damonte | L. 9,45 (netto) |
| M. DAL PRA - <i>Pensiero e realtà</i>                                                 | » 15,75 (netto) |
| G. BIANCA - <i>Esame dei problemi kantiani</i>                                        | » 18,00 (netto) |
| F. MARCONE - <i>Il valore oggettivo della conoscenza umana</i>                        | » 9,00 (netto)  |
| A. VEDALDI - <i>Della Guerra</i>                                                      | » 12,00 (netto) |
| G. CONIGLIO - <i>L'uomo di Stato nella concezione politica di Platone</i>             | » 10,00 (netto) |
| L. NUTRIMENTO - <i>Sull'esito della filosofia</i>                                     | » 22,00 (netto) |
| S. SPERI GASTALDO BRAC - <i>Il concetto di verità in S. Tommaso d'Aquino</i>          | » 14,00 (netto) |

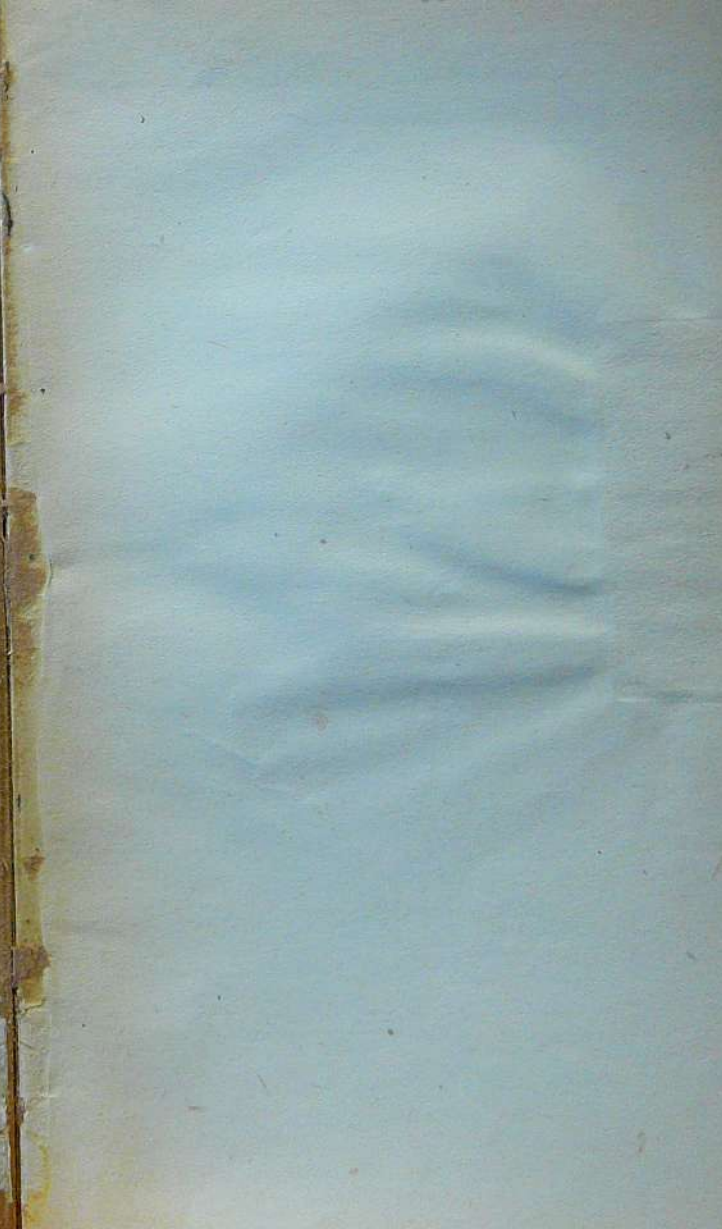
### In preparazione:

D. GALLI - *Saggio sul pensiero religioso di Rousseau.*

### Novità:

|                                                                                            |                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| M. DAL PRA - <i>Educare</i> - Libro utilissimo per l'esame scritto dei concorsi magistrali | L. 21,00 (netto) |
| M. GORETTI - <i>La donna e il futurismo</i>                                                | » 10,00 (netto)  |

N. B. - Non trovando i nostri testi presso il Vostro Libraio, potrete averli subito versando l'importo sul Conto Corrente Postale N. 9/9280 della Casa Editrice «La Scaligera» Verona.



COLLEZIONI

E

46

31

BIBLIOTECA CIVICA  
BERTOLIANA - VICENZA

GIORGIO BERKELEY

---

# TRE DIALOGHI TRA HYLAS E PHILONOUS

TRADUZIONE INTEGRALE, INTRODUZIONE E NOTE  
DI

GIUSEPPE ROVERO

“LA SCALIGERA,,

Casa Editrice — VERONA — Vicolo Chiodo, 8

*Proprietà letteraria*

## AVVERTENZA

*La presente traduzione dei Dialoghi tra Hylas e Philonous vuole contribuire a diffondere fra gli studenti la conoscenza di quest' opera, che il Fraser definì « la gemma della letteratura metafisica inglese », per « la lucidità del pensiero, il colorito della fantasia, il calore di simpatia umana, e la sincerità che pervade i sottili ragionamenti che si sviluppano attraverso questi dialoghi... ». E' un' opera schietta, di un giovane entusiasta per una scoperta metafisica che crede aver fatto, e che, nel suo pensiero, salverà l' umanità dall' irreligione e dall' empietà. Opera impostata non su problemi « di scuola », su astruserie convenzionali dell' ambiente filosofico, ma su quelle domande elementari ma fondamentali di ogni filosofia dell' essere e del conoscere; è quindi un' opera che respira all' aria aperta, di una sanità intellettuale assoluta, tutt' altro che elementare, però: e più la si rilegge, più ne appare tutta la complessità e profondità.*

*E' quindi un' opera che deve piacere ai giovani, per questo suo tono morale, e che è adatta per loro, appunto per il carattere fondamentale dei problemi che esamina. Per questo, M. M. Rossi notava giustamente (introduzione ai Principi della conoscenza umana, pag. XIV) che « B. è il primo testo da porsi in mano a chi comincia gli studi di filosofia ».*

*La traduzione è stata condotta sull' edizione classica curata da Alexander Campbell Fraser (The Works of G. B., Oxford 1901). Ho cercato, per quanto possibile, di fare un' opera completa, utile anche per gli studiosi, traducendo il testo integrale, comprese la Prefazione e le varianti delle varie edizioni curate dall' Autore (1713, 1725, 1734), varianti che ho indicato in nota e chiuso, nel testo, fra parentesi quadre. I corsivi sono tutti dell' edizione del Fraser, come pure gli spazi lasciati qua e là. Di mio ho aggiunto le divisioni in argomenti e i relativi titoli, per*

facilitare la lettura scolastica e l'eventuale scelta di brani per commento in classe. Ho tenuto presenti, nel tradurre, le due traduzioni complete già esistenti dell'opera, quella del Papini, senza note e comprendente l'Introduzione, e quella del Mazzantini, annotata e non comprendente l'Introduzione e priva, inoltre, dell'indicazione delle varianti. Ottima la traduzione del Mazzantini, a parte qualche lieve menda.

Nel commento ho cercato di risolvere le difficoltà del testo, illustrandolo sovente con citazioni di altre opere del Nostro, o con richiami del Saggio del Locke. Tali citazioni sono, per il Saggio, dalla traduzione del Saitta (Zanichelli, Bologna 1941), per il Trattato del B., da quella del Mazzantini (Paravia, Torino 1932); le altre traduzioni sono tutte mie. Ho creduto inoltre utile avanzare obiezioni o difficoltà ad alcune affermazioni del testo, non tanto per esaminarle alla luce di una dottrina particolare, quanto per mostrare la complessità dei problemi ad esse inerenti e le soluzioni date da altre correnti, idealmente vicine al B., come la Scolastica, per il comune spirito religioso. Si noti inoltre che lo schema delle opere del B. potrà apparire lineare, ma non è affatto tale, come il B. stesso avvertiva, raccomandando di leggere le sue opere nell'ordine in cui le aveva pubblicate: una prima volta per percepirne la connessione, e una seconda con occhio critico, facendo osservazioni partitamente man mano che si procedesse nella lettura (lettera a Samuel Johnson, in Works, II, pag. 20). Il commento vuol quindi anche supplire alla mancanza della lettura delle altre opere del B., e avviare a quelle osservazioni che il lettore intelligente non mancherà di fare, colpito, incuriosito, e fors'anche dapprima urtato, dal carattere paradossale della tesi del Nostro.

GIUSEPPE ROVERO

## INTRODUZIONE

VITA E OPERE DI GIORGIO BERKELEY.

Giorgio Berkeley nacque, come pare, a Dysert, nella contea di Kilkenny, in Irlanda, il 12 marzo 1685. Sulla sua famiglia non si sa quasi nulla: pare soltanto sicuro che fosse di origine inglese, trapiantata, come tante altre, in Irlanda, per tenere a freno l'elemento indigeno, dopo le feroci repressioni delle insurrezioni cattoliche svoltesi verso la metà del secolo XVII. Doveva trattarsi di famiglia nobile, forse imparentata con la grande casata dei Berkeley di Stratton. Giorgio fu il primo di sei fratelli.

Frequentò, dal 1696 al 1700, la scuola di Kilkenny, istituto che godeva di notevole rinomanza, e poi entrò all'Università di Dublino, centro di studi che veniva allora iniziando un periodo di straordinaria floridezza. Fu allievo del « Collegio della Trinità » (le Università inglesi posseggono ciascuna parecchi di questi collegi, pensionati e ad un tempo specie di facoltà universitarie, con cattedre proprie; e il « Trinity College » era il più rinomato di Dublino). Conseguì, fra il 1702 e il 1707, i vari gradi accademici, assumendo subito le funzioni di assistente e poi di incaricato (*lecturer*) dell'insegnamento del greco nello stesso collegio.

S'occupava intanto di matematica, di filosofia e di fisica; già nel 1707 pubblicò due scritti di matematica, e intanto veniva stendendo un curioso « quaderno di appunti » (« *Common-place Book* »), in cui, senza alcun ordine, ma seguendo unicamente il filo delle sue riflessioni, veniva esponendo le intuizioni fondamentali del suo pensiero, i suoi piani e i suoi fini di studio. Tale quaderno, utilissimo per renderci conto dell'origine delle sue intuizioni e degli influssi che altri filosofi operarono su di lui, rimase manoscritto fino al 1871, allorchè venne pubblicato dal suo

più importante studioso, Alexander Campbell Fraser. Da esso risulta l'influsso preminente che ebbe su di lui il pensiero del Locke, molto studiato a Dublino, nonchè di Cartesio, di Malebranche, e di Hobbes. Poco nota dovette essergli, in questo periodo, la filosofia antica e medioevale. In quegli anni prese gli ordini sacri nella Chiesa Anglicana.

Nel 1709 pubblicò un *Saggio su una nuova teoria della visione*, in cui approfondiva, dal punto di vista psicologico, il fenomeno della visione e preludeva all'enunciazione del suo nuovo principio immaterialistico, che rese pubblico l'anno successivo, con il *Trattato dei Principi della conoscenza umana*. Non avendo quest'opera ottenuto il successo che egli si attendeva, si trasferì a Londra, dove venne introdotto a Corte e nel mondo letterario — ricco, in quel momento, di molti nomi illustri — dal suo celebre conterraneo Gionata Swift. Colà pubblicò (1713) i *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, che, se non convertirono nessuno all'immaterialismo, furono molto apprezzati per l'eccezionale valore letterario, tanto più ammirevole data la gioventù dell'autore, che per suo conto seppe farsi ben volere da tutti per il suo ingegno e per la sua modestia e cortesia.

Viaggiò poi in Francia e in Italia una prima volta come segretario dell'ambasciatore inglese, Lord Peterborough, presso Vittorio Amedeo II di Savoia, allora re di Sicilia, e poi, nuovamente in Francia, Italia, Spagna e altri paesi, come precettore. Durante questi viaggi scrisse, nel 1720, il *De Motu*.

Rientrò poi in Irlanda, ove ottenne un ricco beneficio ecclesiastico e riprese l'insegnamento all'Università di Dublino, prima come professore titolare di greco, poi come professore di filosofia e predicatore dell'Università. Ma presto prese a vagheggiare un grande progetto. Deluso della corruzione europea di quegli anni e dell'irreligiosità dilagante, gli parve che il Nuovo Mondo fosse adatto a costituire la sede di una umanità ideale, se solo si cercasse di vincere la selvatichezza degli abitanti istillando in essi i principi cristiani: le doti primitive di quelle popolazioni, non ancora intaccate dalla corruttela europea, avrebbero così avuto la guida necessaria per un proficuo sviluppo. Progettò quindi di istituire, nelle isole Bermude, una Università per gli Indiani, ove formare la classe dirigente della futura società americana. Incoraggiato da una cospicua eredità che inaspettatamente gli pervenne da parte di una amante delusa del

suo amico Swift — *miss Ester Van Homrigh* —, si rivolse al Parlamento di Londra per ottenere i fondi per tale iniziativa, fondi che gli furono votati dopo che egli, con ardore apostolico, riuscì a convincere della bontà e attuabilità del suo ideale tutti i membri del Parlamento e i membri della stessa famiglia reale. Tuttavia il primo ministro, il celebre Roberto Walpole, non volle assecondarlo, e si limitò a promettergli pel futuro l'esecuzione del voto parlamentare.

Fidando in tale promessa, il B. partì con la moglie per l'America (1728) e là sostò a Rhode-Island, in attesa di quei fondi che, per l'ostruzionismo del Walpole, mai gli pervennero. Si diede nel frattempo allo studio dei filosofi antichi e segnatamente dei neo-platonici, e convertì alle sue teorie vari studiosi di filosofia, fra cui Samuele Johnson, il primo filosofo americano.

Nel 1732, stanco di attendere invano, rinunciò al suo progetto e tornò in Inghilterra, ove pubblicò i sette *Dialoghi dell'Alcifrone*, diretti contro i *liberi pensatori*, ed ebbe pure polemiche, in difesa della religione, con alcuni matematici.

Nel 1734 fu nominato dal re vescovo di Cloyne, piccola città dell'Irlanda meridionale; e là si dedicò alle cure pastorali, dimostrando molto zelo e singolare tatto e larghezza di vedute nei rapporti con i cattolici, che costituivano i quattro quinti della popolazione ed erano privi di molti diritti civili e politici come sospetti partigiani degli Stuart. Per favorire un risveglio anche economico dell'Irlanda scrisse in quegli anni *The Querist* (1735-1737, ristampato nel 1750), opera di larghe vedute.

Dopo il 1740, essendosi diffusa in Irlanda una grave epidemia, prese a consigliare ai suoi fedeli, e poi sui giornali di Dublino, la cura con l'acqua di catrame, che aveva vista applicata con successo in America da parte degli indigeni, e che riteneva una panacea per tutti i mali. Tale cura ebbe un momentaneo grandissimo successo anche fuori d'Inghilterra, e gli attirò molti attacchi da parte di medici e di farmacisti, timorosi di rimanere disoccupati. Scrisse allora un'opera intitolata *Riflessioni e ricerche concernenti la virtù dell'acqua di catrame* (in una seconda edizione le diede poi il nome di *Siris*, ossia *catena*, appunto, di riflessioni), in cui, partendo dalle virtù dell'acqua di catrame, si spinge alle più profonde e astruse elucubrazioni sull'azione di Dio nel mondo e sulla Trinità divina, facendo sfoggio di una

grandissima erudizione specialmente su Platone e sui neo-platonici.

Nel 1752, ormai piuttosto anziano e malfermo in salute, dopo aver rifiutato, anni prima, l'arcivescovado di Dublino, si ritirò a Oxford, per seguirvi il figlio, che entrava in quella Università, e vi morì il 14 gennaio 1753.

### L'AMBIENTE CULTURALE INGLESE ALL'INIZIO DEL '700.

Il B. è, quanto ben pochi altri, un pensatore solitario: il suo sistema, imperniato sull'immaterialismo, non solo non trovò quasi seguaci, ma non fu neppure compreso nel suo vero significato se non ben più tardi. Si tratta di uno sviluppo originalissimo e di una soluzione tutta personale del complesso di problemi filosofici dibattuti in Inghilterra nella gioventù del Nostro. Importa quindi precisare brevemente quali fossero gli elementi più vivi della cultura inglese di quel tempo.

Quando il B. entrò al « Trinity College » era accaduta da pochi anni la seconda rivoluzione inglese (1688), che aveva portato al potere gli elementi progressisti (*whigs*). Riaffermati i privilegi del Parlamento e la tolleranza religiosa (salvo per i cattolici), si era mantenuta la Chiesa stabilita o Anglicana, ma il suo prestigio era grandemente scosso. Accusata d'essere stata docile strumento di governo sotto gli Stuart, anzi strumento di assolutismo, era vista di malocchio dagli esponenti intellettuali della rivoluzione. Non migliore era la posizione delle altre chiese: odiato e perseguitato il cattolicesimo, accusato il puritanesimo di intolleranza fanatica, lo spirito della rivoluzione era diffidente verso tutte le religioni positive, cui si faceva risalire molta della responsabilità dei torbidi precedenti. La rivoluzione aveva coscienza di partire da un'esigenza di natura morale, di dignità umana secondo uno spirito conforme al Cristianesimo, ma riteneva si dovesse distinguere fra questo valore morale del Cristianesimo e le aggiunte d'ordine dogmatico, fonti di fanatismo e di discordie.

E' questo lo spirito del deismo, che si diffonde in questi anni. Il Locke, massimo teorico del liberalismo della rivoluzione, è un deista assertore appunto del valore morale del Cristianesimo. Con lui si può ricordare Giovanni Tohland (1670-1722), autore d'un « Cristianesimo senza misteri », Matteo Tindal

(1656-1739), Antonio Collins (1676-1729), che si vantava di aver trovato una dimostrazione dell'inesistenza di Dio, e contro di cui il B. polemizzò nel 1713, negli articoli che pubblicò sul giornale *The Guardian*, e più tardi nei Dialoghi dell'*Alcifrone*.

Questa libertà di giudizi nel quadro di una revisione critica dei principi su cui s'era retta fino allora la società, veniva chiamata « libero pensiero », cioè libertà da schemi di scuole e da dogmi di chiese. E anche coloro che continuavano ad aderire a scuole o sette religiose sentivano quest'adesione come il risultato di un atto libero di scelta: lo stesso B., nei ricordati articoli del *The Guardian*, si presenterà come « un libero pensatore anti-libero pensatore », e si varrà nella polemica di argomenti tratti dalla ragione, dal sentimento e dalla stessa utilità sociale, e non dall'autorità della rivelazione e dalla tradizione.

Analogo lo sviluppo in campo politico, ove la monarchia trovò un nuovo (e forse più saldo) fondamento nella convinzione, non più dell'origine divina della sua autorità, come voleva l'infelice Carlo I (1), ma dell'utilità della sua esistenza come elemento di stabilità politica e sociale. E' da notarsi, del resto, che il teorico più celebre dell'assolutismo era stato l'ateo e utilitarista Tommaso Hobbes. E in tanto sfoggio di utilitarismo, non si può negare ch'esso pare accordarsi, o, meglio, travestire esigenze morali, piuttosto nel campo liberale che in quello assolutistico, in quanto il Locke, come si è osservato, vedeva indubbiamente la libertà come espressione e garanzia di dignità umana.

In questo ambiente in cui circola una così larga aura di libertà il B. si distinguerà per il suo conformismo, ossia per la sua tendenza ad aderire ad una chiesa costituita, a un ordine politico in atto, più che a una critica di essi. E ciò per una reazione di buon senso e di buon umore (se così potrò dire), e per un sincero zelo di azione filantropica: disgregare è facile, costruire è difficile, e nel suo zelo il B. ama costruire, e impedire le azioni di disfaccimento.

---

(1) Per aver sostenuto questa tesi nel suo *Discorso sulla obbedienza passiva ossia sulla dottrina cristiana della non resistenza al potere supremo* (1712), il B. fu per qualche tempo sospettato, dall'autorità governativa, di reazionarismo o, peggio, di tendenze assolutistiche.

## L'EMPIRISMO PRIMA DEL BERKELEY.

Il mondo scientifico era allora dominato dalla figura di Isacco Newton (1642-1727), che sembrava aver posto basi inattaccabili e imperiture alla moderna interpretazione del cosmo. Con lui la fisica galileiana aveva raggiunto la sua piena sistemazione, e la legge della gravitazione universale dato la chiave per l'interpretazione dell'ordine universale. Tale concezione, di un meccanicismo che non escludeva l'intervento continuo di Dio nell'andamento del cosmo, distruggeva ogni residuo ricorso alle concezioni finalistiche della fisica medioevale e del panteismo del Rinascimento.

Nel campo filosofico si era in quel momento delicato che seguì il definitivo rovesciamento delle posizioni della Scolastica persino nell'insegnamento. La rivoluzione era, anche qui, ormai cosa fatta. Il B. studiò, a Dublino, sul *Saggio sull'intelletto umano* del Locke. Cartesio, Malebranche, Spinoza, Hobbes erano autori notissimi. Il razionalismo cartesiano aveva ormai raggiunto le sue più avanzate conseguenze e messo in chiaro tutte le sue difficoltà e i suoi problemi. Non così per l'empirismo lockiano, che rappresentava soltanto una precisazione di punti di partenza, non ancora di arrivo. La corrente empiristica si preparava ad avviare la sua dialettica interiore.

L'empirismo rispondeva ad un'esigenza antica della mentalità scientifica inglese: spunti empiristici sono già evidenti nella filosofia di Guglielmo d'Occam (1280?-1347), e, prima di Hobbes, Francesco Bacone (1561-1626) ebbe già una mentalità nettamente empiristica, diretta, cioè, a conoscere, del mondo esterno, non tanto l'essenza e le cause profonde, quanto il modo di apparire e le leggi del suo mutamento. L'empirismo non è, infatti, soltanto quella teoria che afferma che tutte le conoscenze umane derivano dall'esperienza, ma che altresì esclude che tali esperienze ci diano altro da sé, ci facciano conoscere l'essenza delle cose stesse. È in questo si differenzia dall'aristotelismo che, pur negando le idee innate, ammetteva che, attraverso l'esperienza, l'intelletto intuisca l'essenza intelligibile (*forma*) delle cose.

Il Locke per primo approfondì e teorizzò questo punto di vista. Per lui non vi è alcun principio innato: ogni nostra conoscenza deriva dall'esperienza, che è o esterna (*sensazione*) o

interna (*riflessione*). L'esperienza ci dà *idee* semplici, ossia esperienze particolari; l'intelletto, fondandosi su di esse, elabora le *idee generali* (per es., l'idea della morbidezza) per astrazione, e le *idee complesse* (di *sostanze, modi e relazioni*) per combinazione di idee semplici.

Il termine *idea*, per il Locke come per il B., significa « oggetto immediato della coscienza », *rappresentazione*. L'uomo attribuisce un nome alle idee generali e alle idee complesse, semplificando l'operato del pensiero e permettendo la comunicazione delle idee.

Il Locke ammette che le idee non sono le cose, e che occorre un criterio per affermare quando e in quali limiti le idee stesse corrispondono alle cose. Ora, egli afferma (1) che la conoscenza non è « altro che la percezione della connessione e della concordanza, o della discordanza e ripugnanza fra alcune delle nostre idee ». Ma, se questo può dirci quali delle nostre idee sono false in quanto incoerenti, ossia incapaci di inserirsi in un tutto ordinato ed armonico, non ci dice quando siano false perchè non conformi alle cose: le rappresentazioni potrebbero costituire un tutto ordinatissimo ed armonico, e tuttavia non essere conformi alle cose. Ma, senza risolvere la difficoltà, il Locke ammette il valore *rappresentativo* delle idee, in quanto per lo meno esse ci accertano dell'esistenza di oggetti esterni, che dobbiamo ammettere come loro causa in quanto esse ci si impongono necessariamente: vi saranno dei corpi per lo meno nel momento che li sperimentiamo. Ma sulla natura di questi oggetti nulla ci è dato sapere. Le idee delle varie sostanze non sono altro che complessi o collezioni di idee semplici, che si presentano costantemente insieme. Se nelle cose ci sia un'essenza corrispondente alle percezioni che ne abbiamo, è quanto assolutamente ignoriamo. Il concetto di *sostanza*, come di qualcosa di distinto dalle qualità stesse, non è anzi altro che una finzione nostra: la sostanza è, per noi, la condizione della costanza della coesistenza di queste qualità sensibili. Ma le sostanze non si conoscono.

Alle scienze naturali non spetterà quindi altro compito che quello di descrivere questi complessi costanti di qualità semplici che sono le varie sostanze. Esse servono per l'uomo in quanto, per mezzo di esse, può prevedere e produrre le varie esperienze,

(1) Saggio, L. IV, cap. 1, 2.

ma non sono vere scienze, in quanto non ci danno alcuna conoscenza *certa* delle cose.

Spirito lontano però da ogni radicale scetticismo, nonostante questa ammissione della relatività delle scienze, il Locke ammette come certa l'esistenza dell'*io* (per intuizione) e di Dio (per dimostrazione: si deve ammettere una causa prima delle cose). Il suo massimo interesse resta rivolto al problema della conoscenza, di cui vuole spiegare nettamente il meccanismo più che precisarne i risultati.

#### IL BERKELEY E LA CRITICA DELLE IDEE ASTRATTE.

Il B. studiò a scuola il *Saggio* del Locke, ossia le teorie che abbiamo esposto succintamente gli furono presentate con tutta quell'autorità di « parola definitiva in argomento » che appartiene ai testi scolastici. Ciò è da tener presente se si vogliono capire gli atteggiamenti del B. rispetto al Locke. E' proprio dello scolaro, infatti, cercare, se può, l'errore nella parola del maestro, ma, direi, l'errore nelle conclusioni, e non in quelle premesse, in quell'atteggiamento di pensiero che è alla base di ogni teoria. L'allievo, normalmente, può accusare il maestro di non essere coerente, di non portare le premesse alle estreme conseguenze, ma di solito non dubita delle premesse, di solito queste gli bastano, nè indaga alla ricerca di altre. L'allievo ben sovente ignora le difficoltà, le contraddizioni e le obiezioni da cui ha dovuto liberarsi il maestro. Salvo, naturalmente, a riscontrare sempre più la complessità dei problemi a mano a mano che ne avverte la profondità e s'accorge della limitatezza e provvisorietà delle soluzioni che ha creduto, con tanta baldanza, di potervi trovare per suo conto.

Tale è l'atteggiamento del B.; per lui il punto di vista lockiano è definitivo: egli dissente soltanto sulle deduzioni, che gli paiono incoerenti e timide. Egli subito riscontra, in esse, due difetti: 1° esse portano direttamente allo scetticismo: se manca il modo di dimostrare l'adeguatezza delle idee alle cose, queste saranno inconoscibili; 2° il B. esclude la possibilità di formulare idee astratte, come il Locke invece ammetteva: egli se ne dichiara incapace.

Due critiche, dunque; la prima è il risultato d'un apprezzamento non soltanto filosofico del valore del pensiero del Lo-

cke. Ma neppure si può dire che sia un apprezzamento soltanto d'ordine religioso: al carattere del B. ripugna ogni indagine che non approdi in nessun luogo, e ogni teoria che menì allo scetticismo è per ciò solo, secondo lui, da respingere, ma non (o non solo) perchè porterebbe a negare o a dubitare dell'esistenza di Dio, ma perchè urta contro quella che per lui è un'evidenza palmare: *che noi conosciamo qualche cosa*. Vedremo che il suo immaterialismo gli procurerà una quantità di accuse di scetticismo, assolutamente ingiuste: il B. è, come tanto spesso afferma, un entusiastico credente nel mondo; le cose che vede e sente sono per lui evidenti, e il suo sogno sarebbe di convincere i suoi simili di un tale intimo, cordiale, fiducioso contatto nostro con la natura, che tutta ci si rivela senza alcun velo, senza nulla di misterioso.

E' questo un atteggiamento del B. che non mi pare sia stato finora messo sufficientemente in luce. Egli non è uno spirito simile al Cartesio; di dubbi ne ha pochi e, in ogni caso, non metodici. Il suo sano buon senso, di cui tanto si vanta, lo soddisfa pienamente; continuamente, nelle sue opere giovanili, fa dell'ironia sulle « sublimi teorie » dei filosofi, sul loro « dubbio ostentato ». Egli vuole evadere dai loro « capricciosi labirinti »: gli parrà di « giungere a casa dopo un lungo viaggio », di « tranquillizzarsi il cuore », anche se ad altri potrà dispiacere il dover « venire a pensare come gli altri uomini » (1). E questi filosofi cui accenna non sono gli Scolastici, come taluno ha voluto interpretare: gli Scolastici ch'egli non conobbe a scuola, e che si limita a disprezzare ignorandoli, sulla fede dei suoi maestri. Sono invece il Cartesio, il Malebranche, lo Spinoza, il Locke, ecc., ossia i moderni. E la sua vuole essere una reazione in nome del « senso comune », a sostegno di quella evidente certezza di conoscere il vero di cui si sente ricco.

Che cosa hanno saputo costruire questi filosofi moderni, se non paroloni cui non corrisponde nulla di reale? L'« estensione assoluta » e il « pensiero assoluto » del cartesianismo e di Spinoza, la « realtà corporea » di Hobbes, la « materia » di cui il Locke ammetteva di non sapere nulla ma che pur ammetteva, che anzi non escludeva neppure potesse avere l'attributo del pensiero. Parole, di cui si ignora del tutto il significato; parole,

(1) Introduzione del B. ai *Dialoghi*.

proprio come « le sostanze e gli accidenti », le « forme sostanziali », il « principio d'individuazione » ecc., dei tanto disprezzati scolastici. Parole, cui nulla corrisponde. Astrazioni: meglio, pseudo-astrazioni.

E qui si viene al secondo difetto del sistema lockiano, che il giovane B. ha riscontrato. « Se altri ha questa meravigliosa facoltà di astrarre le sue idee, ne potrà parlare meglio di me; per mio conto, oso presumere che non l'ho. Trovo infatti di avere la facoltà di immaginare, ossia di rappresentare a me stesso, le idee di quelle cose particolari che ho percepito, e di unirle e separarle variamente. Posso immaginarmi un uomo con due teste, o la parte superiore d'un uomo unita col corpo d'un cavallo. Posso considerare la mano, l'occhio, il naso, ciascuno per se stesso, astratto ossia separato dal resto del corpo. Ma qualsiasi mano o occhio immagini, deve avere una forma e un colore particolari. Così pure l'idea di uomo ch'io mi formo deve essere di un uomo o bianco, o nero, o bruno, o diritto o curvo, o alto, o basso o di media statura; ma con nessuno sforzo di pensiero posso giungere a concepire l'idea astratta sopraddetta » (1).

Il passo citato è molto chiaro. Il Locke ha precisato il significato empiristico del termine *idea*: essa è una percezione, sempre di origine sensoriale, è anzi la sensazione stessa. Com'è allora possibile quella operazione che pur il Locke ammetteva, ossia l'astrazione, la formulazione di *idee generali*? Com'è possibile che io, dalle infinite percezioni di bianchezza che posseggo, astragga l'idea generale di *bianco*? Che cosa sarà quest'idea generale? Una percezione essa stessa, o meglio una percezione non attuale, fatta sopravvivere dalla memoria. E come potrà una percezione essere generale? Che cosa avrò in mente quando penserò al *bianco*? Avrò la vaga rappresentazione di *uno spazio bianco*, di uno spazio *particolare*, però, cui mi riferirò perchè rappresenti, davanti alla mia mente, tutti gli altri oggetti che hanno in comune con essa la bianchezza. E lo stesso si dica per ogni altro caso di formulazione di idee generali.

Non è assolutamente possibile, insomma, che delle rappresentazioni (tutte, per loro essenza, particolari) possano dare,

(1) Introduzione del B. al *Trattato dei principi ecc.*, § 10. La traduzione è mia.

combinandosi o sommandosi insieme, altro che nuove rappresentazioni, tutte, per loro essenza, particolari. Il B., con la spietata e assoluta logica dei giovani, porta alle loro naturali conseguenze i postulati lockiani, senza affatto contraddirli; e, senza accorgersene, mette in luce il loro difetto essenziale: perchè una rappresentazione non è un pensiero, e una serie di rappresentazioni non costituirà mai una serie di pensieri. Una serie di rappresentazioni è un cinematografo, non è nè una coscienza nè una conoscenza.

L'errore del B. è evidente. Quando egli dice di essere incapace di astrarre, si calunnia ingiustamente. Egli non penserebbe neppure se non astraesse. Egli fa confusione nell'esaminare il contenuto del suo intelletto. In realtà l'influsso della nostra *immaginazione rappresentativa* è tanto forte che, quando noi tentiamo di formare nella mente i concetti anche più astratti e di cose immateriali, non riusciamo ad evitare di *vedere* (per così dire) contemporaneamente qualche cosa: una parola scritta, una luce, un simbolo. Se pensiamo il concetto di « giustizia », per esempio, ci potrà forse apparire contemporaneamente l'immagine della signora con le bilance, o un sovrano in atto di rendere giustizia, o altro. Se pensiamo all'« albero », vedremo una immagine, incerta e imprecisa nei contorni, di un albero particolare. E così via. Ma è assolutamente evidente che l'immagine non è il concetto; noi *sappiamo* che cos'è un albero o la giustizia, sicchè riconosceremo un atto di giustizia non certo dalla presenza in essa della signora dalle bilance, e identificheremo un albero anche se ha caratteri sensibili ben diversi dall'albero che abbiamo in mente.

Ora il B., almeno nella fase giovanile della sua speculazione filosofica, identifica il pensiero con questo fluire di rappresentazioni o, com'egli le chiama, idee. E può quindi affermare che non esistono idee generali o astratte, e che tutte le idee sono particolari. Nulla di universale esiste. Le idee generali non sono altro che idee particolari che il nostro spirito *fa stare* al posto di tante altre idee particolari, quasi a riassumerle, per semplificare le operazioni del pensiero (1).

---

(1) V. Introduzione ai *Principi*, § 12.

## LA CONOSCENZA PER NOZIONI.

Il B. avvertì abbastanza presto che le cognizioni dell'uomo non si limitano soltanto alle idee. Degli oggetti sensibili continuò sempre a credere che non possa esistere alcuna nozione generale che sia più di un'arbitraria simbolizzazione, nel senso che abbiamo esposto or ora, per semplificare le operazioni del pensiero. Ma dovette riconoscere che noi *sappiamo* altro oltre alle rappresentazioni; noi sappiamo che cosa sono, ossia *abbiamo una nozione*, dei principi matematici, dei principi morali, degli spiriti e della loro attività, di Dio. Negarlo sarebbe negare la conoscibilità e quindi la realtà dei fondamenti stessi della vita morale.

E così il B., specie in un secondo periodo del suo pensiero, venne a formulare quella teoria della *conoscenza per nozioni*, distinta dalla *conoscenza per idee*, che non trovò mai nel suo pensiero un'adeguata espressione, ma che è indubbiamente assai più che un semplice atto di resipiscenza, e che vari studiosi hanno considerato come assai più importante (perchè preludente al principio kantiano della creatività dello spirito) della ben più famosa teoria immaterialistica.

Il B. dovette ammettere anzitutto che noi conosciamo, pur senza averne alcuna idea (nel significato empiristico della parola), da un lato i principi logici e matematici fondamentali (che  $2 + 2$  facciano 4, è cosa che sappiamo ma che non riusciamo a rappresentarci), nonchè i valori morali; ma inoltre dovette constatare che anche Dio e gli spiriti, essendo attivi, non possono essere rappresentati adeguatamente dalle idee, che sono passive e inerti. E' evidente che i due generi di *nozioni* saranno diversi: le prime saranno universali e astratte, com'è appunto la matematica; le seconde saranno particolari e concrete, invece, se anche non traducibili in rappresentazioni, e deriveranno non tanto dalla ragione, come le prime, quanto da un'intuizione di noi stessi come esseri attivi: io mi faccio una nozione di Dio, come essere attivo, perchè io so, avendo intuito me stesso, che cosa è un essere attivo: mi conosco nel mio operare. Questo porterà il B. ad affermare che le *nozioni* sono qualche cosa di attivo; il che è assurdo, in quanto la intuizione di ciò che è attivo non è attiva essa stessa. Io so che cosa è un essere attivo, ossia ne ho una *nozione*, ma questa non è a sua volta attiva, come appunto vorrebbe il B., che pensa che diversamente essa non sa-

rebbe adeguata: la nozione di un essere attivo, per essere adeguata, dovrebbe, per lui, essere attiva essa stessa.

Il B. non distingue mai coscientemente i due significati del termine *nozione*: sorvola però molto sul primo, e insiste di più sul secondo, elaborandolo, in quanto avverte la difficoltà accennata. Egli avverte che le nozioni esprimeranno, più che una specie di conoscenza obbiettiva, un' *autocoscienza* di se stesso da parte dello spirito. Esse non deriveranno, quindi, da quella intuizione, ma *consisteranno* in essa: non saranno i concetti delle varie operazioni dello spirito, ma saranno *le sue stesse operazioni*, i suoi modi di operare, le direttrici su cui ordina le esperienze in un tutto. Il che il B. non esprime mai chiaramente, neppure nella più tarda sua opera, la *Siris*, se non forse, e dubitivamente, nel § 308 di essa, in cui dice: « Platone... pose delle idee originali nella mente; cioè nozioni che non furono mai e non possono essere nel senso, quali l'essere, la bellezza, la bontà, la somiglianza, l'uguaglianza. Alcuni, forse, potrebbero pensare che la verità sia questa: che non vi siano propriamente *idee*, ossia oggetti passivi, nella mente se non quelli che derivassero dal senso: ma che vi sono pure, inoltre, quei suoi propri atti o operazioni; i quali sono le *nozioni* ».

Ma è certo che, con questa teoria della nozione, il B. tocca uno dei problemi fondamentali della filosofia settecentesca, che troverà la sua soluzione in Kant: il problema dell'*apriorismo* del giudizio conoscitivo.

## L'IMMATERIALISMO.

Per tornare alla critica berkeleyana delle idee astratte, occorre notare ch'egli attribuisce al linguaggio la colpa di indurre gli uomini a ritenere di possederle: il fatto di poterle indicare con una sola parola fa credere che vi sia anche una sola idea astratta generale, quando la parola si limita a indicare una serie di idee particolari.

Fra i perniciosi effetti di questa illusione rientra anche l'errore, così gravido di conseguenze, di ritenere che alle qualità sensibili dei corpi corrispondano delle proprietà dei corpi stessi. Voglio dire: noi percepiamo, ad esempio, l'*estensione* di un corpo, ossia abbiamo una percezione particolare di spazio esteso che esiste indubbiamente soltanto nella nostra mente e

che è prodotta dalla vista. Ma noi affermiamo inoltre che tale percezione implica, come sua causa, che quel corpo sia esso stesso esteso, ossia abbia in sè il carattere generale dell' *estensione*. Ora tale idea astratta è assolutamente impossibile a concepirsi, in quanto appunto non possiamo concepire (ossia rappresentarci) un' *estensione* che non sia particolare, che non abbia quindi un colore e una forma determinati.

Non vi sono quindi altre qualità che quelle che noi stessi percepiamo; insomma, per non cadere in equivoci, si badi che per il B. non si può distinguere fra la *percezione della qualità sensibile* e la *qualità sensibile* stessa: il bianco di un corpo è la percezione della sua bianchezza, ecc. Le qualità sensibili dei corpi sono quindi tutte delle percezioni, anche quelle che i filosofi solevano chiamare *qualità primarie* dei corpi (peso, forma, grandezza, solidità o impenetrabilità), per distinguerle dalle *secondarie* (calore, sapore, gusto, colore, qualità tattili, ecc.) che già Leucippo e Democrito affermavano esistere solo nella mente. Si badi che lo stesso Locke ammetteva tale distinzione.

Ciò però non basta. Non è neppure possibile, secondo il B., ammettere che le qualità sensibili delle cose esistano in noi, ma che le cose stesse esistano di per sè, indipendentemente da una mente che le pensi. Anzitutto non vi sarebbe alcuna prova di tale esistenza, in quanto delle cose stesse non si conoscono altro che le qualità sensibili (che esistono solo nelle nostre menti), e nulla quindi si conoscerebbe di esse. Ma tale esistenza è persino da escludersi, in quanto contraddittoria e inconcepibile. Noi dovremmo infatti, per pensare una cosa simile, concepire una cosa come non concepita attualmente da alcuna mente, mentre invece noi la concepiamo proprio in quel momento: il che è contraddittorio. Ma il concetto stesso di un' *esistenza* che non sia di un' *idea* costituisce un assurdo: l' *esistenza* è essa stessa un' *idea*, e quindi non può esistere al di fuori di una mente. Io non posso, anzi, formare l' *idea astratta di esistenza*: io non posso pensare un essere come esistente senza pensare quell' *essere* come quel complesso di qualità sensibili che, s'è visto, non possono esistere se non nella nostra mente. Non si può quindi assolutamente distinguere fra l' *essere* e l' *apparire*, ossia l' *essere percepito*, delle cose, e affermare l' *esistenza obbiettiva* dell' *uno*, soggettiva dell' *altro*: *esse est percipi*.

Rimane sempre la constatazione che tali percezioni, pur

essendo in noi, non possono provenire da noi, esigono una causa: infatti è evidente ch'esse si producono in noi anche se non lo vogliamo, e anzi sono assai più evidenti e coordinate quelle che non vogliamo che quelle che ci sforziamo di produrre con l'immaginazione. Se le cose sono idee, e le idee non sono prodotte da noi e implicano una causa, è escluso che questa possa essere di carattere materiale in quanto la materia è qualcosa di passivo e di inerte. Si dovrà quindi trattare di qualcosa di attivo. Ora noi conosciamo soltanto un genere di attività, quella del nostro spirito in quanto pensante: questa è vera produttività. Tale causa delle nostre idee sarà quindi di natura spirituale, e la potremo concepire riferendoci ai caratteri della nostra stessa attività e portandoli al massimo: e tale spirito sarà Dio (*prova gnoseologica* dell'esistenza di Dio, ossia prova fondata sulle condizioni necessarie del nostro conoscere).

Così il B. giunge a quello ch'egli considera il coronamento del suo sforzo filosofico: la riduzione all'assurdo di ogni posizione scettica e la dimostrazione incontrovertibile dell'esistenza di Dio e della sua diretta provvidenza sulle creature. Se infatti le cose si riducono alle percezioni che noi ne abbiamo, ogni dubbio sulla validità del nostro conoscere cade. Tutte le percezioni sono *vere*, in quanto presenti allo spirito: il dubbio sulla loro validità sorge soltanto quando esse si considerino non come *presentazioni* di se stesse, ma come *rappresentazioni* di altro; e mancando il mezzo di confrontare la rappresentazione con la cosa si può sempre dubitare della corrispondenza dell'una all'altra. Ma se le cose reali sono le percezioni stesse delle cose, ogni dubbio sulla loro conoscibilità diviene semplicemente assurdo.

Nulla quindi appare al B. più ingiusto dell'accusa di scetticismo così spesso rivoltagli: anzitutto perchè impropria, in quanto il B. non *dubita* dell'esistenza della materia ma la nega senz'altro, e lo scettico non nega ma dubita; ma soprattutto perchè il B. non nega affatto la realtà delle cose, anzi l'afferma come e più d'ogni altro filosofo. Tra noi e le cose non rimane alcun velo costituito dalle rappresentazioni di esse. Come l'uomo comune, che non dubita affatto di conoscere pienamente le cose e le identifica con le loro qualità sensibili, così il filosofo rinuncierà a ogni dubbio.

E con la certezza delle cose esterne si renderà conto del-

l'assoluta certezza di Dio. Come s'è visto, non percepiremmo nulla se Dio non producesse continuamente in noi delle percezioni. La constatazione delle nostre percezioni implica quindi la constatazione dell'esistenza di Dio. Le nostre percezioni sono, prima che in noi, in Dio, in quanto si è dovuto ammettere ch'esse esistono indipendentemente da noi. Dio contiene dunque in sè tutto il percepibile, e produce in noi le varie percezioni.

#### I PROBLEMI DELL'IMMATERIALISMO.

Tale, nelle sue linee generali, la concezione berkeleyana. Ma è evidente che tale delineazione, che il B. fece già in età giovanissima, ossia sui vent'anni (e ne è testimone il *Commonplace Book*, scritto tra il 1705 e il 1708), presenta molti punti deboli od oscuri, che il Nostro dovette cercare di superare o di chiarificare.

E, anzitutto, riducendo gli oggetti esterni alle loro percezioni, il loro essere dev'essere inteso in un modo del tutto nuovo. Ogni percezione è diversa da ogni altra mia percezione, come dalla percezione di ogni altro: io non vedo due volte la stesso oggetto, si potrebbe dire rifacendosi al famoso detto di Eraclito, nè altri può vedere ciò ch'io vedo. La realtà degli oggetti, quindi, non implica affatto una loro identità intrinseca, ma soltanto una loro costante corrispondenza. Il tavolo su cui io scrivo non è altro che una *possibilità costante di percezioni*, come dirà più tardi John Stuart Mill (1806-1873), l'associazionista inglese che più sviluppò e coordinò le affermazioni psicologiche dell'empirismo settecentesco. Ogni oggetto si risolve in un complesso di percezioni dei vari sensi, complesso che la nostra esperienza ci dice ripresentarsi in unione costante e simile ai complessi precedenti. Ora, il senso comune ritiene che tale costanza delle percezioni di un oggetto dipenda dalla permanenza della struttura materiale di tale oggetto; per il B., tale costanza dipende invece soltanto dalla volontà di Dio, e costituisce appunto la prova più certa dell'operare di Dio sulla nostra mente.

Noi non abbiamo due volte di seguito la stessa percezione, e gli altri uomini non hanno le nostre, eppure tutti ci orientiamo perfettamente in questo mondo di percezioni. Ma ciò avviene appunto per la costanza con cui Dio produce contemporaneamente o successivamente in noi le stesse percezioni. Una prova

che molto frequentemente viene avanzata per dimostrare l'esistenza assoluta degli oggetti esterni è che il tatto pare confermare i dati della vista: quando vediamo un oggetto a distanza sappiamo di poterlo poi toccare. Ma questo, per il B., significa soltanto che Dio fa costantemente seguire in noi a determinate percezioni visive altre determinate percezioni tattili, sicchè la nostra esperienza ci abitua a prevedere, in base alle prime, le seconde. Ma si tratta di percezioni assolutamente eterogenee le une rispetto alle altre, e il loro oggetto non è affatto lo stesso (1).

Le leggi naturali non sono altro che l'espressione di questa costanza. Esse non ci rivelano quindi alcuna causalità immanente al mondo: un fenomeno non è *causa* di un altro fenomeno, ma semplicemente *precede costantemente* l'altro fenomeno, è *segno* del prossimo seguire dell'altro. Del resto, se fenomeno significa « complesso di idee », e le idee sono qualcosa di inerte e passivo, è assurdo pensare ch'esse possano essere causa attiva di qualcosa. A questa critica del concetto di causa materiale lo Hume non aggiungerà nulla, salvo forse la spiegazione psicologica: già per il B. il rapporto di causalità tra fenomeni si risolve in un rapporto di successione costante.

Naturalmente, Dio ci presenta le cose secondo quest'ordine costante perchè tale ordine è il migliore possibile. Noi dobbiamo quindi ammirare, nel mondo sensibile, l'utilità più ancora che la regolarità e l'ordine. Ma non solo le leggi costanti di questo apparire, bensì le cose e i fatti singoli dipenderanno direttamente da Dio. E se ciò potrà accentuare un nostro mistico sentimento di contatto diretto con Dio, e potrà indurci a vedere nei vari fenomeni l'espressione di una volontà, non più solo generale, ma particolare di Dio (e sarà questo elemento che il B. svilupperà nell'ultima sua opera, la *Siris*), farà anche sorgere il problema della imputabilità a Dio delle colpe degli uomini e dei mali del mondo. Problemi che il B. supera con affermazioni ottimistiche sulla bontà della natura e sulla relatività del male, o che preferisce ignorare affermando che, comunque, essi si presentano anche per tutti gli altri sistemi filosofici, pur di base realistica.

Un altro problema che si presenta è quello dell'esistenza

---

(1) Questa tesi venne affermata per la prima volta dal B. nel *Saggio su una nuova teoria della Visione*, che è del 1709.

di Dio. Abbiamo visto come il B. ritenesse tale esistenza come indubitabile, in quanto le nostre percezioni implicano una causa. In realtà, il B. nega con troppa facilità l'ipotesi che le cose, pur riducendosi ad idee, siano prodotte da noi stessi; egli la esclude in quanto per lui ogni attività è volontaria, mentre tale ipotetica attività rappresentativa delle cose non è assolutamente tale. Ora non è affatto vero che ogni attività sia volontaria: la nostra immaginazione, per esempio, opera ben sovente in modo indipendente, e magari contrario, al nostro volere. Esclusa quindi l'esistenza assoluta di un mondo materiale, messo in dubbio lo stesso concetto di sostanza in genere (e quindi anche spirituale), non esclusa con argomenti convincenti questa produttività del *non-io* da parte dell'*io* (di un *io* particolare), bisogna concludere che la posizione berkeleyana porta piuttosto a quell'ipotesi che suol chiamarsi *solipsistica*, e che ritiene provata soltanto l'esistenza del soggetto individuale (*solus ipse*), riducendo il mondo a un prodotto della sua attività immaginativa.

Del resto, anche la concezione stessa di un Dio appare dubbia, date le premesse. Se Dio è un essere attivo, di Lui non possiamo avere una conoscenza adeguata attraverso un'*idea*, in quanto le idee sono enti passivi e inerti; è per questo che il B., in una seconda fase del suo pensiero, dovette ammettere quella forma di *conoscenza per nozioni* di cui già si è parlato; e una *nozione* consiste in un'intuizione di noi stessi in quanto agenti, come si vide. Ma questa intuizione diviene pur sempre un oggetto o contenuto di pensiero: qualcosa, quindi, di necessariamente inerte e passivo. E' vero che io so che cosa è un essere attivo, ma tale nozione non è certo attiva essa stessa. Se quindi si ammette col B. che qualcosa di passivo non possa costituire la conoscenza di qualcosa di attivo, si dovrebbe concludere che Dio è inconoscibile.

Più dubbia ancora è la conoscenza degli altri spiriti finiti. In realtà io non ho con essi il minimo contatto diretto: le azioni degli altri uomini si apprendono esclusivamente in quanto Dio produce in noi delle idee di oggetti esterni operanti in modo da dimostrare intelligenza e volontà. Ma è solo per un atto di fede, in fondo, che crediamo che Dio abbia creato altri spiriti oltre a noi, e che quelle nostre idee dipendano davvero da un atto di volontà di quegli esseri e non dal solo volere divino di farci credere alla loro esistenza.

## LA FORTUNA DELL'IMMATERIALISMO E IL SUO SIGNIFICATO FILOSOFICO.

Non si potrebbe davvero dire che il sistema del B. abbia avuto, al momento, molta fortuna; peggio ancora, esso non fu nemmeno compreso nel suo vero significato. Parve uno scherzo, uno sfoggio di originalità ammirevole forse per l'ingegnosità ma da non prendersi assolutamente sul serio. Inteso nell'erroneo significato di una negazione dell'esistenza delle cose reali, si ritenne ch'esso riducesse il mondo esterno a una specie di immenso sogno. Innumerevoli i motti di spirito che sorsero sulla teoria: un amico del B., Arbuthnot, medico della regina Anna, ebbe a scrivere, parlando di lui: « Il povero dottore ha ora un'idea di salute che ha faticato molto a prodursi, giacchè aveva una strana idea di febbre, idea così forte che gli è riuscito assai difficile sopprimerla per prenderne una contraria ».

Ma se tale fu l'incomprensione dei non filosofi (e ciò si spiega benissimo), non minore fu quella dei filosofi stessi, anche se il B. s'era illuso di poter riformare addirittura il mondo intellettuale del suo tempo mediante l'efficacia delle sue dottrine nella vita religiosa e morale. Più che alla parte realmente costruttiva del suo sistema, come la delineazione del carattere eminentemente attivo degli spiriti, si limitò l'osservazione al suo immaterialismo, che fu considerato l'espressione di uno scetticismo radicale.

Col suo solito acume lo Hume ebbe a scrivere del B. (1): « Noi abbiamo una prova evidente che tutti i suoi argomenti sono puramente scettici, per quanto contro la sua intenzione. Questa prova è ch'essi non ammettono replica e tuttavia non convincono. Il solo effetto che producono è quella sorpresa momentanea, quella irresoluzione, quell'imbarazzo che sono il risultato dello scetticismo ». Effettivamente il B. non è uno scettico, perchè afferma la realtà delle cose, per quanto solo nelle nostre menti; ma non riesce a convincere gli altri di tale realtà.

Il suo immaterialismo rientra nello schema dello sviluppo dell'empirismo come un momento necessario di esso. Il Locke affermò l'esistenza delle cose, ma ne escluse la conoscibilità; il B. escluse tale esistenza al di fuori della mente, e ridusse le cose

(1) Nota al XII Saggio, 1ª parte.

alle loro percezioni, mentre affermava invece l'esistenza e l'attività degli spiriti; lo Hume pose in dubbio, oltre all'esistenza delle sostanze materiali, anche quella degli spiriti e di Dio.

L'osservazione che la conoscenza del mondo esterno è riduzione di esso in termini di pensiero, sicchè l'uomo è veramente « misura di tutte le cose », secondo il detto di Protagora, è già implicita nel pensiero di Eraclito e degli Eleatici, ed è esplicita e conscia da parte dei Sofisti. Ora, la validità obbiettiva del conoscere esige che tale riduzione possa effettuarsi legittimamente, ossia che l'essenza delle cose sia puramente intelligibile, sia idea. E tutto lo sforzo di pensiero di Platone come di Aristotele è diretto a dimostrare appunto tale riducibilità. Quanto tale sforzo sia stato coronato da successo, non è qui necessario precisare. Giova ricordare, in ogni modo, com'esso si ricollegli alla precisazione socratica del carattere ed essenza dei concetti, che collegano in un unico atto di pensiero i caratteri immutabili, costanti ed universali delle cose al di là della molteplicità, particolarità e mutevolezza delle loro qualità sensibili. Platone ed Aristotele affermano quindi che l'essenza delle cose è data da quanto di universale e di costante vi è in esse, e che ugualmente costituisce quanto di esse è conoscibile. Il resto — ossia il particolare, il mutevole, il contingente — non è per sè conoscibile: deriverà da quel principio inintelligibile che è la materia. Onde l'ammissione che non tutto è conoscibile nel mondo sensibile, e la constatazione, quindi, di quel dualismo che neppure Aristotele può pienamente superare.

L'empirismo moderno, con Hobbes e Locke, aveva ridotto il conoscere umano a percezioni, ossia a rappresentazioni. La conoscenza concettuale era sostanzialmente negata già dal Locke, quando affermava che l'origine del conoscere è unicamente la sensazione e la riflessione, anche se ammetteva che l'intelletto possa variamente manipolare e impastare i dati di esse: siamo sempre nella sfera delle « idee », ossia, nel significato empiristico, delle rappresentazioni. E già il Locke doveva notare che la sostanza, ossia un sostrato delle rappresentazioni, è un concetto vago e confuso, più un'esigenza del ragionamento che un qualcosa di conoscibile. Il B., come s'è visto, andò più in là, negando senz'altro che si posseggano delle idee generali di qualsiasi genere.

Sicchè per l'empirismo si potranno avere, degli oggetti e-

sterni, solo delle rappresentazioni, ossia se ne conoscerà solo quel tanto che è percepibile, e quindi particolare, contingente, evidentemente relativo al soggetto senziente. Se di essi non si potrà pensare nessun carattere costante e universale, nulla che sia *al di là* delle rappresentazioni, nulla che sia decisamente obbiettivo, due sole conclusioni si presentano: o che il mondo esterno non è traducibile in termini di pensiero (ossia in *rappresentazioni*, secondo l'empirismo), e quindi non è conoscibile (scetticismo), oppure ch'esso è traducibile in *rappresentazioni*. Ma solo una rappresentazione può essere simile a una rappresentazione, ossia essere tradotta in essa: se ne dedurrà, quindi, che le cose *sono* rappresentazioni. E' l'immaterialismo del B. Così si salva, indubbiamente, la validità del conoscere, in quanto le rappresentazioni sono indubbiamente presenti alla mente, e quindi *vere*; ma non si evita assolutamente il pericolo del soggettivismo: le rappresentazioni non sono un puro specchio di qualcosa, ma in esse vi è soggetto e oggetto, in una unione inscindibile. Ognuna di esse è quindi soggettiva: non ci sono due visioni del mondo identiche, ma ogni uomo ha la sua. Non si può, quindi, far coincidere la realtà con le percezioni, se non si riduce la realtà al puro soggetto e alle sue percezioni. E ancora. Dio non è evidentemente una percezione, nè un complesso di percezioni; e così gli spiriti. Onde il B. è costretto a una serie di acrobazie per salvarne la realtà; senza però superare il già accennato pericolo del *solipsismo*.

In ogni modo, risulta evidente, da quanto sopra, quale è il significato della posizione del B. nel suo tempo: ammesso che si possano pensare solo delle *idee* (nel senso empiristico), il B. tenta il salvataggio della validità obbiettiva della conoscenza umana affermando che le cose sono idee, o meglio, che le nostre idee sono cose, come precisa il B. E che questa posizione sia perfettamente logica, e costituisca una risposta acuta ma conseguente a un problema aperto nello sviluppo filosofico del momento, lo dimostra il fatto che lo stesso anno della pubblicazione dei *Dialoghi* (1713) uscì in Inghilterra un'opera di un modesto filosofo, Arthur Collier, intitolata « *Clavis Universalis, o nuova ricerca della verità; dimostrazione della non esistenza o dell'impossibilità di un mondo esterno* ». Opera in cui, come dice il titolo, indipendentemente dal B., si afferma, con argomenti assai

simili, se anche con acutezza e logicità ben minore e senza i relativi sviluppi, la non esistenza della materia.

Ma la vera importanza del B. non si limita alla sua demolizione del concetto di sostanza materiale, e neppure alla trasformazione del concetto di causa ed effetto in quello di successione costante: non si limita, cioè, alla sua posizione nel quadro dell'empirismo. Non si limita neppure alla « scoperta » immaterialistica: nel qual caso egli non varrebbe più del quasi dimenticato Collier. La sua importanza sta invece nella sua affermazione dell'attivismo spiritualistico. Abbiamo visto, parlando della sua *conoscenza per nozioni*, com'egli affermi che attraverso ad esse si giunga alla conoscenza delle attività dello spirito, con cui esso pone in relazione reciproca le cose. L'io, insomma, non crea le idee, bensì le riceve da Dio, ma pare che le colleghi fra loro, ne veda i rapporti, ne intenda quello che il B. chiama loro « linguaggio simbolico ». Così le idee della vista suggeriscono quelle del tatto, sono simbolo di esse; e lo stesso si dica per gli altri sensi. Così lo spirito ricostruisce in sé un ordine che è inteso e voluto da Dio, ma che non è nelle percezioni. Lo spirito ha dunque una facoltà di coordinare, di creare gli schemi in cui tutte le percezioni rientrano, di ricostruire in sé l'ordine divino. Non vi sarà uno spazio assoluto o un tempo assoluto, ma lo spirito colloca le idee le une in una certa posizione spaziale e temporale rispetto alle altre. Spazio e tempo sono dunque in noi, anche se sono già in Dio. Noi non li apprendiamo attraverso le percezioni. Essi non sono *idee astratte* insinuatesi anche nel sistema berkeleyano, nonostante il programmatico ostracismo, bensì principi innati (diciamo pure: *a priori*) in base ai quali noi veniamo ordinando le varie percezioni.

Insomma, il B. intuisce (tutt'altro che chiaramente, però) che la posizione empiristica implica una tale attività ordinatrice dello spirito: se il mondo si presenta come un tutto ordinato, e l'ordine, come evidente, non si rivela nelle singole percezioni, anzi è ad esse estraneo, si deve ammettere che tale ordine è posto nel mondo dall'uomo stesso in quanto soggetto conoscente. Il merito del Nostro è di aver così sfiorato il vero elemento che il punto di vista empiristico apporterà alla sintesi criticistica kantiana.

Naturalmente, come s'è già avvertito, sarebbe assurdo ricercare tutto ciò come esposto distesamente negli scritti del No-

stro. Dapprima, anzi, egli affermò che la nozione di spazio ci viene dall'esperienza e solo attraverso un lungo lavoro venne accostandosi alla precisazione, più implicita che esplicita, di quella visione del problema. Inoltre, egli ritiene sempre che l'ordine costruito dallo spirito corrisponda all'ordine divino, ossia non esce da un punto di vista che, in questo senso, è ancora realistico.

Inoltre, l'affermazione del B. che non si conoscono dell'io altro che le sue operazioni, per *riflessione* (come già aveva notato il Locke), si trova su una via che porta più al Kant che allo Hume. Egli toglie così, senza avvedersene, ogni motivo per affermare che al di là di quelle operazioni vi sia una sostanza *spirito* da esse distinta: molti dei motivi ch'egli porta contro le sostanze materiali valgono anche contro quelle spirituali. Sicchè, più che di anima o spirito pensante, si dovrà parlare di un *io* percipiente e operante, operante nell'ordinare le percezioni come nel generalizzare le idee (ossia *farle stare* per altre affini), che è l'attività sua caratteristica.

E se sarebbe falso affermare un influsso diretto del B. sul Kant, ed è dubbio sullo stesso Hume, pure non gli si può negare d'avere, più o meno consciamente, intuito l'essenza dei problemi del conoscere, quali si presentavano alla vigilia della grande rivoluzione kantiana del pensiero filosofico, e di avere potentemente contribuito a chiarirli.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

Tutte le opere del B. sono raccolte, con amorosa cura, e presentate con un ottimo commento storico e filosofico, nella edizione curata da Alexander Campbell Fraser: *The Works of G. B., D. D.; formerly Bishop of Cloyne - Including his Posthumous Works*, in 4 voll., Oxford, Clarendon Press, 1901. Tale opera era già stata edita nel 1871, con l'aggiunta di una *Life and Letters of G. B.*, non ripetuta nell'edizione del 1901.

- Delle opere del B. si hanno le seguenti traduzioni italiane:
- del *Commonplace-Book*: di M. M. Rossi, Bologna, Cappelli, 1924.
  - del *Saggio di una nuova teoria della Visione*: di un G. B., Venezia, Storti, 1732 e di G. Amendola, Carabba, Lanciano, 1920.
  - del *Trattato sui principi della conoscenza umana*: di G. Papini, Bari, Laterza, 1909;  
di G. Capone, Napoli, Perrella, 1925;  
di G. Mazzantini, Torino, Paravia, 1932;  
di A. Baratono, Milano, Mondadori, 1935;  
di F. Albergamo, Verona, La Scaligera, 1942.
  - dei *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, di G. Papini, Bari, Laterza, 1909, (insieme con i *Principi*); di questa traduzione si ha un'edizione scolastica di passi scelti a cura di R. Ambrosio, Bari, Laterza, 1939.  
di C. Mazzantini, Padova, Cedam, 1937;  
limitatamente a passi scelti, di R. Campanini, Torino, Paravia, 1935.
  - dell'*Alcifrone*, di S. Del Boca, Torino, Bocca, 1932, limitatamente ai dialoghi I-V.

Ricorderò alcune opere facilmente reperibili e di utile consultazione per un approfondimento del pensiero del B.:

- A. PENJON - *Etude sur la vie et les oeuvres philosophiques de G. B.* (Paris, Germer - Baillière, 1878).
- E. CASSIRER - *Berkeley's System*. (Giessen, 1914).
- A. LEVI - *La filosofia di G. B.* (Torino, Bocca, 1922).
- F. OLGATI - *L'idealismo di G. B.* (Milano, « Vita e Pensiero », 1926).

Inoltre:

- S. DEL BOCA - *L'unità del pensiero di G. B.* (Sansoni, Firenze).
- L. AMANTE - *Il problema degli spiriti finiti in B.* (Sansoni, Firenze).
- B. GROCE - *L'immaterialismo del B.* (In « La Critica », 1909, fasc. 1).
- S. DEL BOCA - *Studi berkeleyani*. (In « Giornale critico della filosofia italiana », 1930).

TRE DIALOGHI  
TRA  
HYLAS E PHILONOUS

LO SCOPO DEI QUALI E' DI DIMOSTRARE CHIARAMENTE  
LA REALTA' E LA PERFEZIONE DELLA  
UMANA CONOSCENZA  
LA NATURA INCORPOREA DELLA  
ANIMA  
E LA DIRETTA PROVVIDENZA DI UNA  
DIVINITA'  
IN OPPOSIZIONE AGLI  
SCETTICI E AGLI ATEI  
E INOLTRE  
DI ESPORRE UN METODO PER RENDERE LE SCIENZE PIU'  
SEMPLICI, UTILI E COMPENDIOSE



## PREFAZIONE (1)

Sebbene sembri conforme all'opinione generale degli uomini, non meno che ai disegni della natura e della provvidenza, che il fine della speculazione filosofica sia la Pratica, ossia il perfezionamento e l'ordinamento della nostra vita e delle nostre azioni; pure coloro che più si dedicano agli studi speculativi sembrano altrettanto generalmente essere di diverso avviso. E, invero, se consideriamo quanta pena ci si prende per rendere dubbie le cose più chiare, quella sfiducia nei sensi, quei dubbi e quegli scrupoli, quelle astrazioni e quelle raffinatezze, che si presentano al primo affacciarsi allo studio delle scienze, non sembrerà strano che uomini, che hanno tempo e curiosità, possano evitare di cacciarsi in disquisizioni infruttuose, che non discendono agli aspetti pratici della vita nè si riferiscono ai rami più necessari ed importanti della scienza.

Secondo i principi correnti dei filosofi, la percezione delle cose non ci assicura della loro esistenza. E ci si insegna a distinguere la loro natura *reale* da ciò che cade sotto i nostri sensi. Di qui nascono scetticismo e paradossi. Non basta che vediamo e sentiamo, che gustiamo e odoriamo una cosa: la sua vera natura, la sua entità assoluta esterna ci è ancora celata. Quindi, sebbene questa sia una invenzione del nostro cervello (2), noi l'abbiamo resa inaccessibile a tutte le nostre facoltà. Il senso è in-

---

(1) Questa prefazione fu omessa nella terza edizione dei *Dialoghi*. L'opera era dedicata a Guglielmo, quarto Lord Berkeley di Stratton (1663-1741), capo del protocollo del regno di Irlanda, cancelliere del ducato di Lancaster e membro del consiglio privato reale. Il Berkeley pare fosse parente di questo personaggio, cui fu presentato all'epoca del suo primo soggiorno a Londra, e quindi poco prima della pubblicazione dell'opera (1713), dall'amico Gionata Swift (1667-1745), l'autore del famoso romanzo satirico *I viaggi di Gulliver*. Il Fraser riporta la lettera dedicatoria dei *Dialoghi*, che ometto di tradurre perchè priva di qualsiasi interesse.

(2) Che ci sia una «entità assoluta esterna» delle cose è quanto l'esperienza non ci dice, e non è quindi che un'invenzione del nostro cervello.

gannevole, la ragione insufficiente. Noi (1) sprechiamo l'esistenza a dubitare di quelle cose che gli altri uomini conoscono all'evidenza, e a credere in quelle che essi deridono e disprezzano.

Allo scopo, quindi, di allontanare la mente dell'uomo, già abbastanza occupata, da vane ricerche, sembrava necessario esaminare l'origine dei suoi dubbi; e, se possibile, tracciare Principi tali che, presentando una facile soluzione di quei dubbi, e insieme per la loro naturale evidenza, possano ad un tempo raccomandarsi da soli per veritieri alla mente, e liberare questa da quelle ricerche senza fine in cui è occupata. Il che, insieme con una chiara dimostrazione della Provvidenza immediata di un Dio onniveggente e della immortalità naturale dell'anima, sembrerebbe la più giusta preparazione, così come il motivo più forte, per lo studio e la pratica della virtù.

Questo intento mi sono proposto nella prima parte del trattato sui *Principi della conoscenza umana*, pubblicato nel 1710. Ma prima che io procedessi a pubblicare la seconda parte (2), pensai che occorreva trattare con maggior chiarezza e completezza di certi Principi esposti nella prima, e porli in nuova luce. Che è lo scopo dei presenti *Dialoghi*.

In questo trattato, che non presuppone nel lettore alcuna conoscenza di quanto è contenuto nel primo, ho avuto di mira di presentare alla mente le teorie che propongo nel modo più facile e familiare; specialmente perchè esse importano una grande opposizione ai pregiudizi dei filosofi, che hanno prevalso così a lungo contro il senso comune e le nozioni naturali dell'umanità.

Se i principi che qui mi sforzo di propagare sono ammessi per veri, le conseguenze che io penso ne derivino sono che l'Ateismo e lo Scetticismo saranno pienamente distrutti, molti problemi intricati chiariti, delle difficoltà grandi risolte, sfrondate parecchie inutili parti della scienza, la speculazione ridotta alla pratica, e gli uomini ricondotti dai paradossi al senso comune.

È, sebbene questo possa sembrare un modo di ragionare ostico per taluni che, dopo aver sguazzato fra tante nozioni ricercate ed astruse, dovrebbero alla fine venire a pensare come gli altri uomini; pure, secondo me, questo ritorno ai semplici insegnamenti della natura dopo aver errato fra i capricciosi labi-

(1) Ossia noi filosofi.

(2) Che non fu mai pubblicata; venne stesa soltanto in parte; a quel che pare. Il B. affermò più tardi di averne smarrito il manoscritto.

rinti della filosofia, non è spiacevole. E' come il giungere a casa dopo un lungo viaggio: si ripensa con piacere alle molte difficoltà e perplessità attraverso cui si è passati, ci si tranquillizza in cuore e per il futuro si gode con maggior soddisfazione (1).

Poichè era mia intenzione di convincere gli Scettici e gli Increduli per mezzo della ragione, così mi sono sforzato di rispettare strettamente le più rigide leggi del ragionamento. E spero che a un lettore imparziale sarà manifesto che la nozione sublime di Dio e l'aspettazione confortante dell'immortalità sorgono naturalmente da una applicazione serrata e metodica del pensiero: qualsiasi possa essere il risultato di quel procedere slegato e sconnesso, non del tutto impropriamente chiamato Libero Pensiero da certi libertini del pensiero (2), che non possono sopportare i freni della logica più di quelli della religione o del governo.

Si obietterà forse al mio intento che, finchè esso tende a liberare la mente da ricerche difficili e inutili, può riguardare soltanto poche persone di pensiero. Ma se, per mezzo delle loro speculazioni bene orientate, lo studio della morale e la legge di

---

(1) Tale pensiero aveva già espresso nel *Commonplace Book* (in *Works*, I, pag. 92): «le mie speculazioni hanno lo stesso effetto di una visita a paesi stranieri: alla fine ritorno ove fui prima, ma il mio cuore è soddisfatto e godo la vita con soddisfazione novella».

(2) «*Libertines in thought*» (in francese: «*libertins d'esprit*» si chiamavano, intorno al 1700, gli aderenti a quelle correnti filosofiche (come l'empirismo di Hobbes o l'atomismo di Gassendi), che riponevano nella ragione, libera da ogni presupposto religioso, la fonte del conoscere, e inclinavano verso l'ateismo e lo scetticismo. Vi era poi un altro genere di *libertinismo*, il cosiddetto *libertinismo dei sensi* («*libertins des sens*»), che applicava il presupposto ateistico alla condotta umana, abolendo ogni ritegno morale: è quello il solo significato rimasto poi alla parola. Per distinguersi da quest'altro «*libertinismo*», quello del pensiero amò chiamarsi piuttosto «libero pensiero», e «liberi pensatori» i suoi seguaci. Questi erano naturalmente, in Inghilterra, avversari alla cosiddetta *chiesa stabilita* (anglicana), cosa per cui vengono qui biasimati dal B., che in politica era conservatore e sosteneva che ogni potere, qualunque sia la sua origine, viene da Dio (v. il *Discorso sulla obbedienza passiva ossia sulla dottrina critica della non resistenza al potere supremo*, che è del 1712, in *Works*, IV, pp. 101-135). Contro i liberi pensatori, nello stesso anno 1713, in cui uscirono i *Dialoghi*, il B. pubblicò una quindicina di articoli sul giornale *The Guardian*, articoli che gli acquistarono molta rinomanza, e più tardi (1732) i famosi sette dialoghi dell'*Alcifrone*, oltre a scritti minori.

natura fossero introdotti nel costume degli uomini di intelletto e di genio, fosse rimosso quello scoraggiamento che porta allo scetticismo, definiti accuratamente i confini del bene e del male, raccolti i principi della Religione Naturale (1) in un regolare sistema, disposto con arte e chiaramente connesso con quelli dell'altre scienze; ecco delle ragioni per pensare che questi effetti avrebbero non solo una influenza progressiva per restaurare il troppo svanito senso della virtù nel mondo, ma anche, col mostrare che quelle parti della rivelazione che si trovano entro il raggio della ricerca umana sono perfettamente in accordo con la retta ragione, disporranno tutte le persone prudenti e libere da pregiudizi a trattare in modo modesto e cauto quei sacri misteri che sono al di sopra delle nostre facoltà di comprensione (2).

Mi rimane da esprimere il desiderio che il lettore attenda, per criticare questi *Dialoghi*, di averli letti per intero. Altrimenti egli potrebbe metterli da parte o sbagliandosi sul loro scopo, o a causa delle difficoltà od obiezioni cui troverebbe invece risposta nel prosieguo dell'opera. Un trattato di questa natura richiederebbe di esser letto una volta sistematicamente allo scopo di comprenderne lo scopo, le prove, la soluzione delle difficoltà, e la connessione e disposizione delle parti. Se si pensasse che l'opera possa meritare una seconda lettura, questa, io penso, renderebbe chiarissimo tutto lo schema. Specialmente se si ricorresse a un saggio che scrissi alcuni anni fa sulla *Visione* (3), e al trattato sopra i *Principi della conoscenza umana*; nei quali diverse teorie avanzate in questi *Dialoghi* furono sviluppate maggiormente o poste sotto luci diverse, e furono toccati altri punti che tendono naturalmente a confermarle e ad illustrarle.

(1) Quei principi religiosi cui ogni uomo è portato, come la credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima. Com'è noto, nel '700 questa credenza in una religione naturale fu largamente diffusa, anzi contrapposta alle varie religioni positive, i cui dogmi furono giudicati irrilevanti, se non addirittura aggiunte superstiziose, di fronte a quei principi svelati all'uomo dalla natura. Il B. però non giunse affatto a questo punto, e vide la religione naturale solo come un avviamento e un aiuto a una fede religiosa positiva.

(2) Delle verità religiose rivelate alcune sono attingibili anche con la pura ragione, altre sono invece al di sopra di essa e appartengono alla sfera del mistero. Mostrando che le prime sono perfettamente razionali il B. pensa di vincere molte prevenzioni contro la credibilità delle seconde.

(3) Allude al *Saggio su una nuova teoria della visione*, edito per la prima volta a Dublino nel 1709 (in *Works* I, pp. 127-210).

## DIALOGO PRIMO

Philonous s' impegna a dimostrare ad Hylas che la credenza nella materia porta allo scetticismo.

PHILONOUS (1) — Buona giornata, Hylas: non mi aspettavo di trovarvi fuori così di buon' ora.

HYLAS (2) — Effettivamente è un fatto insolito; ma i miei pensieri erano così presi da un argomento di cui mi trovai a discorrere ieri sera che, trovando che non potevo dormire, ho deciso di alzarmi per fare due passi in giardino.

PH. — La cosa è giunta opportuna perchè possiate vedere quali gioie innocenti e amabili voi perdete ogni mattina. Vi può essere infatti un' ora del giorno più bella, o una stagione dell' anno più deliziosa? Questo cielo color di porpora, questi canti, silvestri eppure melodiosi, degli uccelli, la fragrante fioritura degli alberi e degli arbusti, i miti raggi del sole nascente, queste e mille altre inesprimibili bellezze della natura ispirano all' anima segreti trasporti; le sue facoltà, in quest' ora fresche e vivaci, sono pronte a quelle meditazioni a cui la solitudine del giardino

---

(1) Da φίλος = amico e νοῦς = intelletto: l' amico dell' intelletto. E' il Berkeley stesso.

(2) Da ὕλη = materia: il credente nella materia. E' un personaggio non identificabile, nè pare che il B. avesse in mente di designare con esso una determinata persona. Artisticamente è la personificazione di tutti gli innumerevoli avversari del B. nelle infinite discussioni che dovette avere con amici e colleghi dell' ambiente universitario dublinese: degli avversari che stimava, però, credenti in Dio e preoccupati anzitutto del progresso della virtù, pieni di buona fede e di buone intenzioni. Tale ci si presenterà questo Hylas, che il B. si compiace di mettere in tutti i modi in imbarazzo, colma sovente di sarcasmi, mette anche troppo in ridicolo, ma che alla fine è fiero di presentare del tutto convertito alle sue teorie. Hylas non è un libero pensatore nè un seguace di una filosofia partico-

e la pace del mattino naturalmente ci invitano. Ma io temo di interrompere le vostre meditazioni: giacchè sembravate molto assorto in qualche cosa.

H. — E' vero, lo ero, e vi sarò grato se mi permetterete di continuare nella stessa occupazione mentale; non che voglia in nessun modo privarmi della vostra compagnia, perchè i miei pensieri procedono sempre più facilmente conversando con un amico, che quando sono solo: piuttosto il mio desiderio è che mi permettiate di comunicarvi le mie riflessioni.

PH. — Ma di tutto cuore: è quanto vi avrei chiesto io stesso se non mi aveste prevenuto.

H. — Stavo pensando allo strano destino di quegli uomini i quali, in tutte le epoche, per ostentare di distinguersi dalla massa, o per un'inesplicabile stortura del pensiero, hanno preteso o di non credere a nulla affatto, o di credere alle più stravaganti cose del mondo. Comunque, la cosa sarebbe tollerabile se i loro paradossi e il loro scetticismo non portassero con sè delle conseguenze di danno universale per l'umanità. Invece il guaio sta appunto qui: che quando gli uomini che hanno minor agio di dedicarsi allo studio vedono coloro che si suppone abbiano speso tutto il loro tempo nella ricerca del sapere, professare una completa ignoranza di ogni cosa, o avanzare teorie tali da contraddire ai principi evidenti e comunemente ammessi, sono tentati di formulare dubbi sulle verità più importanti, che avevano fino allora ritenuto sacre e indiscutibili.

PH. — Sono pienamente d'accordo con voi, sia quanto alla cattiva tendenza a un dubbio ostentato, propria di taluni filosofi, che quanto alle teorie fantastiche di altri. Io anzi sono andato ultimamente così lontano in questo modo di pensare, che ho abbandonato parecchie delle sublimi teorie che avevo appreso

lare: è anzi piuttosto un dilettante di filosofia, informato delle nuove correnti ma privo di ogni base personale approfondita. Il che, mentre indebolisce il valore artistico del personaggio, rende anche meno convincente e probatoria la sua conversione finale. — Si noti come il « credente nella materia » appaia subito, a differenza del suo interlocutore, poco sollecito di godere delle gioie più pure che il mondo materiale gli offre: egli confessa d'essere un dormiglione, mentre Philonous, che non crede alla materia, è assai mattiniero, e lo vediamo subito esaltare gli spettacoli naturali. Il B. ha cura di far notare che il suo immaterialismo non implica affatto una negazione delle bellezze e delle gioie più pure della creazione.

nelle loro scuole, preferendo loro delle opinioni volgari. E vi garantisco che, dopo questa conversione dalle nozioni metafisiche ai chiari insegnamenti della natura e del senso comune, mi trovo l'intelletto singolarmente illuminato, sicchè posso ora comprendere facilmente una gran quantità di cose che prima erano per me misteri od enigmi (1).

H. — Sono contento di scoprire che non c'era nulla di vero in ciò che ho sentito dire di voi.

PH. — Per favore, che cosa avete sentito dire?

H. — Vi presentavano, nella conversazione di ieri sera, come uno che sosteneva la più stravagante opinione che sia mai spuntata nella mente di alcuno, cioè che non vi sia nel mondo la *sostanza materiale*.

PH. — Che non esista ciò che i filosofi (2) chiamano *sostanza materiale*, sono pienamente persuaso: ma se mi capitasse di vedere in ciò qualcosa di assurdo o di scettico, allora avrei per rinunciarvi lo stesso motivo che penso ora di avere per respingere l'opinione contraria.

H. — Come! Può esservi qualcosa di più fantastico, di più contrario al senso comune, una prova più manifesta di scetticismo, che il credere che non esista la *materia*?

PH. — Piano, caro Hylas. Che direste se risultasse provato che voi, che sostenete che la *materia* esiste, siete, per via di questa opinione, uno scettico, un sostenitore di paradossi e di affermazioni contrarie al senso comune, ben più di me che non ci credo?

H. — Potreste con maggior facilità persuadermi che la parte è maggiore del tutto (3), che obbligarmi, per evitare di cadere in assurdità o nella scetticismo, ad abbandonare la mia opinione su questo punto.

PH. — Bene, allora: accettate di ammettere come vera quel-

(1) Il B. si affretta subito a sottolineare la conformità delle sue opinioni con i «chiari insegnamenti della natura e del senso comune». Vedremo che ribadirà sovente, in questi Dialoghi, questo ch'egli ritiene forse il massimo argomento a favore delle sue teorie.

(2) Il concetto di «sostanza materiale» non appartiene dunque al comune modo di pensare, ma è proprio dei filosofi, la cui mania di distinguersi, per i loro concetti, dalla comune dei mortali, Hylas ha or ora biasimato.

(3) Ossia di un'assurdità fra le più evidenti.

l'opinione che, dopo esame, apparirà più conforme al senso comune e più lontana dallo scetticismo?

H. — Di tutto cuore. Poichè vi piace impiantare discussioni sulle cose più ovvie che ci siano al mondo, sono disposto per una volta ad ascoltare quanto avete da dire.

Le cose sensibili sono quelle che vengono percepite immediatamente col senso; e non sono altro che complessi di qualità sensibili.

PH. — Ditemi, Hylas, che cosa intendete per *scettico*?

H. — Intendo ciò che tutti intendono: uno che dubita di tutto (1).

PH. — Allora colui che non ha dubbi su qualche punto particolare non può, riguardo a questo punto, esser giudicato uno scettico.

H. — D' accordo.

PH. — E il dubbio consiste nell'abbracciare l'affermativa o la negativa su di una determinata questione?

H. — Per nulla; poichè chiunque capisce l'italiano non può non sapere che *dubitare* significa restar sospesi fra le due alternative.

PH. — Allora colui che nega qualche punto non può dirsi che ne dubiti più di colui che lo afferma con lo stesso grado di sicurezza.

H. — E' vero.

PH. — E, di conseguenza, per tale sua negazione non può venir ritenuto più scettico che l'altro.

H. — Lo riconosco.

PH. — Come può accadere allora, Hylas, che voi mi defi-

---

(1) Questa definizione dello scetticismo è erronea e incompleta, in quanto vi può essere uno stato passeggero di dubbio, in attesa di giungere alla certezza, che può essere utilissimo per liberare la mente da nozioni erronee accolte senza critica preliminare, e quindi permettere approfondimenti ulteriori del vero. Di questo genere è il *dubbio metodico* cartesiano. Lo scetticismo non implica soltanto il dubbio *attuale*, ma anche la sfiducia nelle possibilità umane di giungere al vero. Vediamo subito, del resto, come l'accusa di scetticismo non possa applicarsi al B. in nessun caso, in quanto egli non *dubita* dell'esistenza della materia, ma la *nega* senz'altro.

niate *scettico* perchè nego ciò che voi affermate, e cioè l'esistenza della materia? Giacchè, per quanto possiate dire, io sono altrettanto perentorio nella mia negazione quanto voi nella vostra affermazione.

H. — Un momento, Philonous. Io sono stato un po' impreciso nella mia definizione: ma non bisogna approfittare di ogni passo falso che si possa fare nel discorrere. Ho detto effettivamente che uno *scettico* è uno che dubita di tutto; ma avrei dovuto soggiungere: o che nega la realtà e la verità delle cose.

PH. — Quali cose? Volete dire i principi e i teoremi delle scienze? Ma questi, voi lo sapete, sono nozioni intellettuali universali, e di conseguenza indipendenti dalla materia. Perciò la negazione di questa non implica affatto che si neghino anche quelli (1).

H. — Lo concedo. Ma non vi sono altre cose? Che cosa pensate del negar fede ai sensi, del respingere l'esistenza reale delle cose sensibili, o del pretendere di non saperne nulla? Un tale atteggiamento non basta per far definire *scettico* un uomo?

PH. — E allora esaminiamo chi di noi due è quello che nega la realtà delle cose sensibili, o professa la più grande ignoranza intorno ad esse; giacchè, se vi ho ben capito, colui appunto dovrà essere considerato il più grande *scettico*, non è vero?

H. — E' ciò che desidero.

PH. — Che cosa intendete per cose sensibili?

H. — Quelle cose che vengono percepite coi sensi. Potete immaginare ch'io intenda qualcosa d'altro?

PH. — Scusatemi, Hylas, se sono desideroso di intendere chiaramente i vostri concetti, perchè ciò può abbreviare di molto la nostra ricerca. Lasciate quindi ch'io vi faccia un'altra domanda. Sono percepite coi sensi solo quelle cose che vengono percepite immediatamente? Oppure possono propriamente dirsi

(1) Allude ai «principi e teoremi» delle scienze matematiche, che sono «cose» ossia realtà non meno degli oggetti sensibili, e che tuttavia il B. si guarda bene dal negare, appunto perchè «indipendenti dalla materia». Con questa ammissione della conoscenza di «nozioni intellettuali universali» si ha il primo accenno a quella «conoscenza per nozioni», distinta dalla «conoscenza delle idee», su cui il B. tornerà più oltre e che, come vedremo, contrasta con l'empirismo generale del pensiero berkeleyano, senza trovarvi una sistemazione organica e coerente e una formulazione adeguata. (V. nota 1, pag. 126).

sensibili quelle cose che sono percepite mediatamente, ossia non senza l'intervento di altre?

H. — Non vi capisco del tutto.

PH. — Nel leggere un libro ciò che io percepisco immediatamente sono le lettere: ma mediatamente, ossia per mezzo di queste, vengono suggerite alla mia mente le nozioni di Dio, della verità, ecc. Ora, che le lettere siano cose veramente sensibili, ossia percepite coi sensi, non c'è dubbio: ma io vorrei sapere se voi ritenete che lo siano altrettanto le cose da esse suggerite.

H. — No certamente: sarebbe assurdo pensare che Dio o la virtù siano cose sensibili, sebbene possano venir rappresentate o suggerite alla mente da segni sensibili, con cui hanno una connessione arbitraria (1).

PH. — Sembra allora che voi intendiate per cose sensibili solo quelle che possono essere percepite *immediatamente* coi sensi.

H. — Esatto.

PH. — Non segue da questo che, sebbene io veda una parte del cielo rosa e un'altra turchina, e che la mia ragione ne debba concludere evidentemente che ci deve essere qualche causa di questa diversità di colori, pure questa causa non possa dirsi una cosa sensibile, ossia percepita col senso della vista?

H. — Infatti.

PH. — Allo stesso modo, sebbene io oda una varietà di suoni, pure non si può dire ch'io odo le cause di questi suoni?

H. — No.

PH. — E quando col tatto sento che una cosa è calda e pesante, posso dire, con verità ed esattezza, che sento la causa del suo calore e della sua pesantezza?

H. — Per evitare altre domande di questo genere, vi dico una volta per tutte che per *cose sensibili* io intendo solo quelle che vengono percepite coi sensi; e che in realtà i sensi non percepiscono nulla all'infuori di quanto percepiscono *immediatamente*: giacchè essi non fanno delle inferenze. Perciò il dedurre le cause o occasioni dagli effetti e dalle apparenze, che solo vengono percepiti dai sensi, è opera esclusiva della ragione.

PH. — Questo punto è quindi pacifico fra noi: che *le cose sensibili sono soltanto quelle che vengono immediatamente per-*

(1) E l'uomo che ha convenuto di esprimere con quei certi segni dell'alfabeto i concetti di Dio e della virtù.

*cepitate coi sensi.* Volete dirmi ora se non è vero che con la vista noi non percepiamo immediatamente altro che luce, colori e figure; con l'udito, altro che suoni; col gusto, altro che sapori; con l'odorato, altro che odori; o col tatto, altro che qualità tangibili?

H. — Certamente.

PH. — Sembra quindi che, se escludiamo tutte le qualità sensibili, nulla di sensibile rimanga.

H. — D'accordo.

PH. — Le cose sensibili non sono quindi altro che tante qualità sensibili, o combinazioni di qualità sensibili?

H. — Null'altro (1).

PH. — Il *calore*, quindi, è una cosa sensibile?

H. — Certamente.

PH. — La *realtà* delle cose sensibili consiste nell'essere percepite? Oppure è qualcosa di distinto dal loro essere percepite, qualcosa che non ha alcuna relazione con la mente? (2).

H. — *Esistere* è una cosa, *essere percepito* un'altra.

PH. — Parlo solo riguardo alle cose sensibili (3). E di queste chiedo se per loro esistenza reale intendete un'esistenza esteriore alla mente, e distinta dal loro esser percepite.

H. — Io intendo un essere reale assoluto, distinto dal loro essere percepite, e senza alcuna relazione con esso.

---

(1) Questa ammissione fondamentale di Hylas permette a Philonous di impiantare tutta la discussione su premesse empiristiche che rendono inoppugnabili le sue deduzioni. In realtà, se è vero che coi sensi non si percepiscono altro che qualità sensibili (affermazione alquanto lapalissiana) è vero però che, come ha detto Hylas poco prima, «la ragione» può «dedurre le cause o occasioni dagli effetti e dalle apparenze che soli vengono percepiti dai sensi». Se quindi i sensi non afferrano altro che qualità sensibili, ciò non implica ancora che le cose si riducano alle loro qualità sensibili: una cosa potrà dirsi sensibile non solo se sarà *per intero* sensibile, ma anche se si riveleranno ai sensi pur soltanto certi suoi aspetti o caratteri. Tutta l'ammissione di Hylas, che sarà largamente sfruttata da Philonous, appare quindi gratuita e precipitata.

(2) La prima è la posizione del B., la seconda quella del realismo tradizionale e anche del Locke: è reale ciò che esiste di per sé, indipendentemente da una mente che lo percepisca.

(3) Vedremo che il B. ammette per gli spiriti la possibilità di esistere indipendentemente dal loro essere percepiti.

Le qualità sensibili non possono esistere al di fuori di una mente: dimostrazione relativamente al caldo e al freddo.

PH. — Il calore, quindi, se si ammette che sia una cosa reale, deve esistere fuori della mente?

H. — Sì (1).

PH. — Ditemi, Hylas: questa esistenza reale si può attribuire a tutti i gradi di calore che percepiamo, oppure c'è qualche motivo per attribuirla ad alcuni, e negarla ad altri? E se c'è, vi prego di farmelo conoscere.

H. — Qualunque grado di calore noi percepiamo coi sensi possiamo essere sicuri che esiste nell'oggetto che lo produce.

PH. — Come! Il più grande come il più piccolo?

H. — Sì, perchè il motivo è evidentemente lo stesso in ambedue i casi. Ambedue sono percepiti coi sensi: anzi, il grado maggiore di caldo è percepito più sensibilmente; e di conseguenza, se c'è qualche differenza, sta nel fatto che siamo più sicuri della esistenza reale di quanto lo possiamo essere della realtà del grado minore.

PH. — Ma il grado di calore più forte e più intenso non è un grandissimo dolore?

H. — Non lo si può negare.

PH. — E una cosa che non percepisce è capace di dolore o di piacere?

H. — No certamente.

PH. — La vostra sostanza materiale è un essere insensibile, oppure un essere dotato di senso e di percezione?

H. — E' insensibile, senza dubbio.

PH. — Può quindi essere soggetto del dolore?

H. — In nessun modo.

PH. — Nè di conseguenza del più grande calore percepito

---

(1) L'ammissione di Hylas, che «le cose sensibili non sono altro che... combinazioni di qualità sensibili», comincia a portare alle assurde conseguenze prevedibili; se tali cose si riducono alla qualità sensibili, e si vuole affermarne l'esistenza al di fuori di una mente, bisogna ammettere che le qualità sensibili stesse esistano al di fuori della mente: il che è evidentemente assurdo, specialmente se per qualità sensibile s'intende non la condizione della percezione ma, come farà subito Hylas, l'*idea* nel senso berkeleyano, ossia la stessa percezione della qualità.

dai sensi, poichè riconoscete che questo è un dolore non piccolo.

H. — Lo ammetto.

PH. — Che cosa diremo allora del vostro oggetto esterno: è una sostanza materiale o no?

H. — E' una sostanza materiale con le qualità sensibili inerenti ad essa.

PH. — Come può allora esistere in essa un grande calore, dacchè voi ammettete ch'esso non può ritrovarsi in una sostanza materiale? Desidero che spieghiate questo punto.

H. — Un momento, Philonous: temo di aver errato, concedendo che il calore intenso sia un dolore. Sembrerebbe piuttosto che il dolore sia qualcosa di distinto dal calore, una conseguenza o un effetto di esso.

PH. — Mettendo la mano vicino al fuoco percepite una semplice sensazione uniforme, oppure due distinte sensazioni?

H. — Una sola e semplice sensazione.

PH. — Il calore non è percepito immediatamente?

H. — Sì.

PH. — E il dolore?

H. — Anche.

PH. — Vedendo dunque che ambedue sono percepiti immediatamente, e che il fuoco vi impressiona solamente con una idea (I) semplice e non composta, ne segue che questa stessa idea semplice è nello stesso tempo il calore immediatamente percepito, e il dolore; e, di conseguenza, che il calore intenso immediatamente percepito non è nulla di distinto da una specie particolare di dolore.

H. — Sembra sia così.

PH. — Ancora, cercate nei vostri pensieri, Hylas, se po-

---

(I) « Idea » nel senso, proprio degli empiristi, di « rappresentazione » o contenuto della coscienza. Ma è poi vero che la sensazione di calore è la stessa che quella di dolore? Come ben nota il MAZZANTINI (commento ai *Dialoghi*, pag. 9), ci troviamo qui davanti a « una delle più perniciose confusioni dell'empirismo...: quella per cui ciò che è *unito*... si considera senz'altro come semplice e *indistinto*, escludendo così ogni vera unità composta... ». Il che è evidentemente contraddittorio, dato che qui il B. può benissimo distinguere e parlare partitamente di *due* percezioni (di *calore* e di *dolore*), ciò che impedisce di affermare che siano la stessa, se la mente è in grado di distinguerele.

tete concepire che una sensazione violenta possa esistere disgiunta da dolore o da piacere (1).

H. — Effettivamente non posso concepirla.

PH. — Oppure potete formarvi un'idea di dolore e di piacere in generale, astratta da ogni idea particolare di caldo, freddo, sapori, odori, ecc.? (2).

H. — Mi accorgo di non poterlo fare.

PH. — Non ne segue quindi che il calore sensibile non è nulla di distinto da quelle sensazioni o idee, quando sono a un grado intenso?

H. — E' innegabile; e, per dire la verità, comincio a dubitare che un grandissimo calore non esista che nella mente che lo percepisce.

PH. — Come! Siete allora in quel tale stato scettico di sospensione fra l'affermazione e la negazione?

H. — Credo di poter essere positivo su questo punto: un calore violentissimo e doloroso non può esistere fuori della mente.

PH. — Non ha quindi, secondo voi (3), alcuna esistenza reale?

---

(1) Il che è discutibile, e in ogni caso non dimostra affatto che le due sensazioni si identifichino.

(2) E' questa una delle affermazioni fondamentali del B., che cioè non si possano formare idee generali astratte di qualità sensibili: questo perchè il B. non distingue fra i *concetti* e le *immagini mentali* che normalmente li accompagnano, e afferma essere queste l'unico contenuto possibile della mente, contenuto che sarà quindi sempre particolare, essendo infatti tali dette immagini. Per es., al concetto generale e astratto di *albero* suole accompagnarsi, nella nostra mente, una visione imprecisa, vaga e schematica, di un albero particolare. Il B. non par distinguere le due cose, almeno quanto agli oggetti sensibili, per i quali esclude la possibilità di quella conoscenza per nozioni cui già si è accennato, e di cui si avrà a parlare più ampiamente in seguito.

(3) Si badi a questo «secondo voi»: Hylas ha affermato che, per lui, l'essere delle cose sensibili deve essere «distinto dal loro essere percepite, e senza alcuna relazione con esso» (pag. 43). Se quindi il calore non esiste fuori della mente, esso non ha realtà. Vedremo che Philonous farà riconoscere a Hylas che anche tutte le altre qualità sensibili non esistono al di fuori della mente, e quindi non hanno realtà: ossia se vorrà essere coerente con la sua definizione della realtà, dovrà riconoscersi uno scettico, meglio anzi, un negatore. Ma tale non sarà la posizione di Philonous, che non ha affatto sottoscritto quella definizione della realtà delle cose sensibili, e anzi l'ha negata. Sicchè, quando, all'inizio del II Dialogo, Hylas pretenderà di affermare che Philonous è scettico tanto quanto

H. — Lo riconosco.

PH. — E' quindi certo che non vi è in natura nessun corpo veramente caldo?

H. — Io non ho negato che vi sia qualche calore reale nei corpi: ho detto soltanto che non vi è nella realtà un calore intenso.

PH. — Ma non avete detto prima che tutti i gradi di calore sono ugualmente reali, e anzi che, se c'era qualche differenza, il maggiore era senza dubbio più reale che il minore?

H. — E' vero; ma è stato perchè non ho allora considerato sotto quale riflesso si può distinguere fra di essi, cosa che ora vedo chiaramente. Ed è questo: poichè il caldo intenso non è altro che una specie particolare di sensazione dolorosa, e il dolore non può esistere che in un essere dotato di percezione, ne segue che nessun calore intenso può realmente esistere in una sostanza corporea sfornita di percezione. Ma non è questa una ragione per negare che un grado minore di calore possa esistere in una simile sostanza.

PH. — Ma come potremo noi distinguere questi gradi di calore che esistono solo nella mente da quelli che esistono fuori di essa?

H. — Non è cosa difficile. Voi sapete che anche il minimo dolore non può esistere se non è percepito; quindi qualunque grado di calore che costituisca un dolore esiste solo nella mente. Ma per tutti gli altri gradi di calore nulla ci obbliga a pensare lo stesso.

PH. — Mi pareva che prima aveste ammesso che nessun essere sprovvisto di percezione è capace di provar piaceri, più di quanto lo possa quanto ai dolori.

H. — Sì.

PH. — E non è forse un piacere il tepore, ossia un grado più moderato di calore di quello che dà fastidio?

H. — E con ciò?

PH. — Per conseguenza, esso non può esistere fuori della mente in una sostanza, o corpo, sprovvista di percezione.

H. — Così sembra.

PH. — Poichè, quindi, tanto quei gradi di calore che non

---

lui, questi potrà a buon diritto negarlo: per lui le cose sensibili esistono in quanto sono percepite (*esse est percipi*), e quindi, se, com'è certo, le percepiamo, esse altrettanto certamente esistono.

sono dolorosi, quanto quelli che lo sono, possono esistere solo in una sostanza pensante, dobbiamo concludere che i corpi esterni sono assolutamente incapaci di un grado qualsiasi di calore?

H. — Ripensandoci, non ritengo così evidente che il tepore sia un piacere allo stesso modo che un forte grado di caldo è un dolore.

PH. — Non pretendo che il tepore sia un piacere tanto grande quanto il dolore prodotto dal calore. Ma, se ammettete che sia un piacere anche piccolo, la mia conclusione è ugualmente giusta.

H. — Potrei chiamarlo, piuttosto, una *non-dolenza*. Sembra infatti che non sia altro che una privazione tanto di dolore che di piacere. E spero che non vorrete negare che un tale stato o qualità può convenire a una sostanza non pensante.

PH. — Se siete risoluto a sostenere che il tepore, ossia un grado moderato di calore, non è un piacere, non so come convincervi se non facendo appello ai vostri stessi sensi. E che cosa pensate del freddo?

H. — Lo stesso che del caldo. Un forte grado di freddo è un dolore; infatti provare un gran freddo significa risentire un gran disagio: e non può quindi esistere al di fuori di una mente; lo può invece un minor grado di freddo, così come un minor grado di caldo.

PH. — Quei corpi, allora, al cui contatto col nostro corpo risentiamo un moderato grado di calore, si deve concludere che posseggono in sè stessi un grado moderato di calore ossia un tepore; e quelli al cui contatto sentiamo un simile grado di freddo, si deve pensare abbiano il freddo in sè.

H. — Proprio così.

PH. — Può esser vera una teoria che porta necessariamente all'assurdo?

H. — No certamente.

PH. — E non è un'assurdità pensare che la stessa cosa sia nello stesso tempo fredda e calda?

H. — Certo.

PH. — Supponete che una delle vostre mani sia calda e l'altra fredda, e che siano poste entrambe nello stesso tempo nello stesso recipiente d'acqua, che sia a una temperatura intermedia: l'acqua non sembrerà fredda a una mano e calda all'altra?

H. — Sì.

PH. — Non dovremo allora, secondo i vostri principi, concludere ch'essa è effettivamente fredda e calda nello stesso tempo, cioè, secondo la vostra stessa ammissione, credere a un'assurdità?

H. — Sembra così, lo confesso.

PH. — Di conseguenza, i principi stessi sono falsi, giacchè avete ammesso che nessun principio vero può portare all'assurdo.

H. — Tuttavia, in fin delle fini, vi può essere qualcosa di più assurdo del dire che *non c'è calore nel fuoco?* (1).

PH. — Per chiarire maggiormente questo punto, ditemi se, in due casi esattamente simili, non dobbiamo pronunciare lo stesso giudizio?

H. — Certo.

PH. — Quando uno spillo vi punge un dito, non vi lacera e divide le fibre della carne?

H. — Sì.

PH. — E quando un carbone vi brucia un dito, fa qualcosa di più?

H. — No.

PH. — Poichè dunque non ritenete che la sensazione stessa causata dallo spillo, o altra cosa simile ad essa, sia nello spillo, non dovete neppure, conformemente a quanto avete ammesso or ora, ritenere che la sensazione causata dal fuoco, o altra cosa simile ad essa, sia nel fuoco.

H. — Bene, giacchè dev'esser così, voglio ammettere questo punto, e riconoscere che il caldo e il freddo sono solamente sensazioni esistenti nella nostra mente. Ma rimane ancora un numero di qualità sufficiente ad assicurare la realtà delle cose esterne.

PH. — Ma che cosa direte, Hylas, se risulterà che il caso è identico per le altre qualità sensibili, e che non si può supporre l'esistenza al di fuori di una mente, più di quanto lo si possa per il caldo e il freddo?

(1) Il B. vuol qui mostrare come l'ammissione dell'esistenza della materia porti a delle assurdità come questa; infatti se il fuoco esiste di per sè, fuori della mente, e il calore è solo un'idea della mente, non vi sarà calore nel fuoco. Se invece, come vuole il B., il fuoco non è altro che un complesso di qualità sensibili o idee esistenti nella mente, allora vi è veramente il calore nel fuoco.

H. — Allora certo vi sarete davvero avvicinato al vostro scopo; ma è ciò che non credo di vedervi provare.

Neppure i sapori e gli odori possono esistere al di fuori di una mente.

PH. — Esaminiamo per ordine queste diverse qualità. Che cosa pensate dei *sapori*? Esistono fuori della mente, o no?

H. — Può un uomo sensato essere in dubbio se lo zucchero sia dolce o l'assenzio amaro?

PH. — Istruitemi, Hylas. Un gusto dolce è una specie particolare di piacere ossia una sensazione piacevole, oppure no?

H. — Lo è.

PH. — E non è l'amaro una specie di sgradevolezza o di dolore?

H. — Lo ammetto.

PH. — Se dunque lo zucchero e l'assenzio sono sostanze corporee non pensanti esistenti al di fuori della mente, come possono avere come proprietà la dolcezza e l'amarezza, cioè un piacere e un dolore?

H. — Un momento, Philonous: adesso vedo che cosa mi ha tratto in inganno per tutto questo tempo. Voi avete chiesto se il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro, sono o non sono specie particolari di piacere e di dolore; al che io ho risposto semplicemente di sì. Mentre avrei dovuto distinguere: quelle qualità, quali sono percepite da noi, sono piaceri o dolori; ma non lo sono quali esistono negli oggetti esterni. Non dobbiamo quindi concludere assolutamente che non vi è calore nel fuoco o dolcezza nello zucchero, ma solo che il caldo o la dolcezza, quali sono percepite da noi, non sono nel fuoco o nello zucchero. Che ne dite di questa distinzione?

PH. — Dico che non c'entra con la questione. Il nostro discorso si svolgeva per intero intorno alle cose sensibili, che voi avete definito essere *le cose che noi percepiamo immediatamente coi sensi*. Quindi, di qualsiasi altra qualità voi parliate, come distinta da esse, io non ne so nulla, nè ha nulla a che fare con il punto di discussione (1). Potete pure pretendere di aver

(1) L'affermazione che qui Philonous ricorda, se intesa nel senso ch'essa riduca le cose sensibili alle sole percezioni di esse, risolve quasi

scoperto certe qualità che non percepite, e affermare che queste qualità insensibili esistono nel fuoco e nello zucchero. Ma quale uso se ne possa fare a vantaggio della vostra presente tesi, non lo so proprio immaginare. Ditemi ancora una volta: riconoscete che il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro (intendendo quelle qualità che si percepiscono per mezzo dei sensi) non esistono al di fuori della mente?

H. — Vedo che non è il caso di insistere, e quindi ve la do vinta circa le qualità menzionate. Per quanto non possa fare a meno di trovare che suona strano il dire che lo zucchero non è dolce.

PH. — Ebbene, per convincervi maggiormente, osservate questo: che ciò che normalmente sembra dolce, sembrerà amaro a un palato guasto. Nè vi può essere osservazione più chiara di questa: che persone diverse percepiscono gusti diversi nello stesso cibo, sicchè ciò che piace all'uno, è disgustoso per l'altro. E come potrebbe accader ciò se il gusto fosse veramente inerente al cibo?

H. — Riconosco che la cosa non si potrebbe spiegare.

PH. — In secondo luogo, consideriamo gli *odori*. E, riguardo a questi, vorrei sapere se ciò che si è detto per i sapori non si adatta forse esattamente anche ad essi. Non sono delle sensazioni piacevoli o spiacevoli?

H. — Sì.

PH. — Potete allora ritenere possibile che esistano in una sostanza sfornita di percezione?

H. — Non lo posso.

PH. — Ora, potete immaginare che la sporcizia e le immondizie producano le stesse sensazioni di odore che in noi, in quegli animali che si nutrono di esse senza starci a badare?

H. — Per nulla affatto.

PH. — Possiamo quindi concludere, quanto agli odori, come per le altre qualità sopra menzionate, che non possono esi-

---

la questione in anticipo, come si vide a suo tempo (v. nota 1, pag. 44). Non si potrà allora più distinguere fra *qualità* e *sensazione della qualità* come qui vuol fare Hylas, e Philonous avrà buon giuoco di affermare che quelle misteriose qualità esistenti solo negli oggetti non fanno parte del cose sensibili, in quanto non sono qualità sensibili, e quindi sono fuori della questione.

stere se non in una sostanza dotata di percezione ossia in una mente.

H. — Penso di sì.

Allo stesso modo i suoni non possono essere inerenti ai corpi sonori.

PH. — E allora, quanto ai *suoni*, che cosa dobbiamo pensarne: sono qualità realmente inerenti ai corpi esterni, o no?

H. — Ch'essi non ineriscano ai corpi sonori è chiaro per questo fatto: che una campana percossa nel recipiente svuotato di una campana pneumatica, non emette alcun suono. L'aria, quindi, si deve pensare sia il soggetto del suono.

PH. — Che ragione c'è per affermarlo, Hylas?

H. — Questa: che quando si produce un movimento nell'aria, noi percepiamo un suono maggiore o minore, in proporzione a detto movimento; ma senza un movimento nell'aria noi non sentiremo mai alcun suono.

PH. — E anche ammettendo che non si senta alcun suono se non quando si produce nell'aria qualche movimento, non vedo ancora come ne possiate dedurre che il suono stesso sia nell'aria.

H. — E' proprio questo movimento nell'aria esterna che produce nella mente la sensazione di suono. Essa, battendo sul timpano dell'orecchio, vi causa una vibrazione, che i nervi uditivi comunicano al cervello, e che produce nell'anima quella sensazione chiamata *suono*.

PH. — Come! Allora il suono è una sensazione?

H. — Vi dico che, quale è percepito da noi, è una particolare sensazione dell'anima.

PH. — E una sensazione può esistere al di fuori di una mente?

H. — No certamente.

PH. — Come può quindi il suono, essendo una sensazione, esistere nell'aria, se dicendo *aria* intendete una sostanza non senziente, esistente fuori della mente?

H. — Dovete distinguere, Philonous, fra il suono quale è percepito da noi, e il suono quale è in se stesso; o (ciò che è lo stesso) tra il suono che noi percepiamo immediatamente e quello che esiste fuori di noi. Il primo è effettivamente una specie par-

ticolare di sensazione, invece il secondo è soltanto un moto vibratorio o ondulatorio dell'aria.

PH. — Credevo di aver già eliminato questa distinzione, con la risposta che ho dato quando vi siete ricorso poco fa in un caso simile (1). Ma, per non parlarne più, siete sicuro che il suono non è altro che movimento?

H. — Sì.

PH. — Quindi ciò che è proprio del suono reale sarà vero anche attribuito al movimento?

H. — Sì.

PH. — Si potrà allora parlare del *movimento* come di una cosa *strepitosa, dolce, acuta o grave*.

H. — Vedo che siete risoluto a non capirmi. Non è evidente che queste qualità o modi appartengono soltanto al suono sensibile, o *suono* nel significato comune della parola, ma non al *suono* nel significato reale e filosofico; il quale, come vi ho detto or ora, non è che un certo movimento dell'aria?

PH. — Sembra allora che vi siano due specie di suoni: uno volgare, ossia quello che si sente, e l'altro filosofico e reale?

H. — Proprio così.

PH. — E il secondo consiste in un movimento?

H. — Ve l'ho detto adesso.

PH. — Ditemi, Hylas, a quale senso, secondo voi, appartiene la percezione del movimento? All'udito?

H. — No certamente: alla vista e al tatto.

PH. — Allora ne seguirebbe che, secondo voi, i suoni reali possono essere soltanto *visti* o *toccati*, ma non mai *uditi*.

H. — Guardate, Philonous: voi potete, se vi piace, scherzare sul mio modo di vedere, ma ciò non potrà cambiare la verità delle cose. Riconosco che le conseguenze a cui mi portate suonano piuttosto strane, ma il linguaggio volgare, voi lo sapete, è coniato dal volgo e per uso del volgo: non dobbiamo quindi meravigliarci se certe espressioni, adattate a nozioni filosofiche esatte, sembrano strane e sbagliate.

PH. — Oh, siamo arrivati a questo? Vi assicuro che mi pare di aver riportato un successo non piccolo, se voi abbandonate così facilmente le frasi e le opinioni comuni; giacchè è una parte notevole della nostra ricerca l'esaminare quali nozioni

(1) V. pag. 50 e nota relativa.

sono più lontane dalla strada comunemente battuta, e più contrastanti col modo generale di sentire (1). Ma non vi pare che non sia altro che un paradosso filosofico, il dire che *i suoni reali non sono mai uditi*, e che la loro percezione è ottenuta per mezzo di qualche altro senso? E non vi è davvero in ciò nulla di contrario alla natura e alla verità delle cose?

H. — Parlando schiettamente, neanche a me piace quella conclusione. Del resto, dopo le concessioni che vi ho già fatto, posso ben concedervi che anche i suoni non hanno un' esistenza reale fuori della mente.

Anche i colori non esistono fuori della mente.

PH. — Spero poi che non mi farete delle difficoltà per riconoscere la stessa cosa quanto ai *colori*.

H. — Prego: il caso dei colori è molto differente. Vi può essere nulla di più evidente che noi li vediamo sugli oggetti?

PH. — Gli oggetti di cui parlate sono, suppongo, delle sostanze corporee esistenti al di fuori della mente?

H. — Sì.

PH. — E sono loro inerenti dei colori veri e reali?

H. — Ogni oggetto visibile ha quel colore che noi vediamo in esso.

PH. — Come! C'è qualcosa di visibile oltre a ciò che percepiamo con la vista?

H. — No, non c'è.

PH. — E noi percepiamo col senso qualcosa che non percepiamo immediatamente?

H. — Quante volte sono obbligato a ripetervi la stessa cosa? Vi ho detto che non lo possiamo.

PH. — Abbiate pazienza, mio buon Hylas, e ditemi ancora una volta se vi è qualcosa di percepito immediatamente coi sensi, al di fuori delle qualità sensibili. Lo so che avete già affermato di no; ma vorrei ora sapere se persistete ancora nella stessa opinione.

H. — Sì.

(1) Si ricordi la sfida di Philonous a Hylas: « accettate di ammettere per vera quell' opinione che, dopo esame, apparirà più conforme al senso comune e più lontana dallo scetticismo? (v. pag. 10).

PH. — Per favore, la vostra sostanza corporea è una qualità sensibile o un insieme di qualità sensibili?

H. — Che domanda! Chi ha mai pensato una cosa simile?

PH. — La mia ragione per chiedervelo è questa, che dicendo: « ogni oggetto visibile ha il colore che noi vediamo in esso », voi affermate che gli oggetti visibili sono delle sostanze corporee; il che implica o che le sostanze corporee sono delle qualità sensibili, oppure che vi è qualcosa d'altro oltre le qualità sensibili, che viene percepito per mezzo della vista. Poichè, però, questa ipotesi è stata formalmente esclusa di comune accordo, e ancora adesso siete della stessa opinione, ne viene, per chiara conseguenza, che la vostra *sostanza corporea* non è nulla di distinto dalle *qualità sensoriali* (1).

H. — Voi potete trarre tutte le assurde conseguenze che volete e cercare di complicare le cose più semplici; ma non mi potrete mai portare a dubitare dei miei sensi. Io intendo chiaramente ciò che voglio dire (2).

PH. — Vorrei tanto che lo faceste intendere anche a me. Ma, poichè non desiderate che si esamini la vostra nozione della sostanza corporea, non insisterò più oltre su questo punto. Soltanto vogliate farmi sapere se nei corpi esterni esistono gli stessi colori che noi vediamo, oppure degli altri.

---

(1) H. ha distinto, con la frase citata da Philonous, il colore dell'oggetto dall'oggetto visibile stesso. Il che pare implicare che sia possibile *vedere* e l'oggetto è il suo colore sensibile. Ora, poichè H. ha escluso che col senso si percepisca qualcosa che non viene percepito immediatamente, ossia qualcosa d'altro dalle qualità sensibili, si deve concludere che in realtà « vedere un oggetto » significa « vederne il colore », e quindi che esso consiste nel suo colore e nelle altre qualità sensibili percepibili con gli altri sensi.

(2) Questa frase riecheggia evidentemente l'obiezione di molti avversari di disputa del B., i quali si dovevano trovare sovente vinti dalla sua dialettica, ma non convinti (si diceva che le opinioni del B. erano « inoppugnabili », ma non convincenti). Hylas non sa effettivamente che cosa ribattere, eppure sente di avere ragione. Tutta l'impostazione del dibattito poggia sulle basi che è piaciuto a Philonous di porre, basi empiristiche, che escludono ogni ricorso alla conoscenza intellettuale. Ma Hylas intende che l'esistenza degli oggetti esteriori è evidente, anche se, nel caso particolare dei colori, egli sostiene una teoria che è effettivamente errata, in quanto i colori sono qualità secondarie dei corpi (come vedremo più oltre) e quindi non esistono che nell'organo di senso.

H. — Proprio gli stessi (1).

PH. — Come! Allora quel bel rosso e quel color di porpora che vediamo su quelle nuvole laggiù esistono realmente in esse? Oppure ritenete ch'esse non abbiano in se stesse altra forma che quella di una fosca nebbia o di opachi vapori?

H. — Debbo ammettere, Philonous, che quei colori non sono realmente nelle nuvole come parrebbe a questa distanza. Sono solo colori apparenti.

PH. — *Apparenti* li chiamate? E come distingueremo questi colori apparenti da quelli reali?

H. — Molto facilmente. Si debbono ritenere apparenti quelli che appaiono solo a distanza, ma svaniscono se ci si avvicina.

PH. — E debbono ritenersi reali, suppongo, quelli che si scoprono con l'esame più rigoroso e fatto più da vicino.

H. — Appunto.

PH. — L'esame più rigoroso e fatto più da vicino lo si fa con l'aiuto del microscopio, od a occhio nudo?

H. — Senza dubbio col microscopio.

PH. — Ma un microscopio scopre sovente negli oggetti colori diversi da quelli che l'occhio vi percepisce senza il suo aiuto. E, in caso avessimo microscopi capaci di ingrandire oltre ogni limite, è certo che nessun oggetto mai, osservato per mezzo di essi, apparirebbe dello stesso colore che presenta ad occhio nudo.

H. — E cosa volete concludere da tutto ciò? Non potete arguire che non vi siano realmente e in natura dei colori sugli oggetti, solo perchè per mezzo di artifici possono venire alterati o fatti svanire.

PH. — Io penso che si possa con evidenza concludere, dalle vostre stesse ammissioni, che tutti i colori che noi vediamo ad occhio nudo sono soltanto apparenti, proprio come quelli delle nubi, dacchè svaniscono se sottoposti a quell'esame più approfondito ed accurato, che ci viene offerto dal microscopio. E allora, per venire a quanto dite per mettere le mani avanti: vi chiedo se lo stato reale e naturale di un oggetto viene meglio scoperto da una vista acuta e penetrante, o da una meno acuta.

H. — Dalla prima, senza dubbio.

(1) Hylas si avviluppa nel suo errore, un po' inspiegabile anche in un dilettante di filosofia, che pure conosce (come si vedrà) la *teoria delle qualità primarie e secondarie*.

PH. — E non risulta evidente, per i principi della *Diottrica* (1), che microscopi rendono la vista più penetrante, e rappresentano gli oggetti come apparirebbero all'occhio nel caso che esso fosse per natura dotato di un'acutezza più spiccata?

H. — E' così.

PH. — Si deve quindi pensare che la rappresentazione microscopica è quella che meglio mette in rilievo la natura reale della cosa, ossia ciò che essa è in se stessa. E quindi i colori percepiti per mezzo di essa sono più genuini e reali di quelli percepiti in altro modo (2).

H. — Confesso che c'è del vero in ciò che dite.

PH. — Inoltre non è un fatto soltanto possibile, ma anche notorio, che esistono effettivamente degli animali, i cui occhi sono per natura costruiti in modo da percepire quelle cose che a causa della loro piccolezza sfuggono alla nostra vista. Che cosa pensate di quegli animali inconcepibilmente piccoli che si vedono alla lente di ingrandimento? Dobbiamo supporre che siano totalmente ciechi? O, nel caso che vedano, si può immaginare che la loro vista non abbia la stessa funzione di difendere il loro corpo da ingiurie, che ha negli altri animali? E se ha questa funzione, non è evidente che debbono vedere particelle più piccole degli stessi loro corpi; le quali si presenteranno loro con un aspetto differente sotto ogni rispetto da quello sotto cui appaiono ai nostri sensi? Persino i nostri occhi non sempre ci rappresentano gli oggetti nella stessa maniera. Quando uno ha l'itterizia, si sa, tutte le cose gli sembrano gialle. Non è quindi molto probabile che quegli animali, nei cui occhi scorgiamo una conformazione diversissima da quella dei nostri, e i cui corpi pure sono pieni di umori differenti, non vedano in ogni oggetto gli stessi colori che noi? Da tutto ciò non parrebbe seguirne che tutti i colori sono apparenti allo stesso modo, e che nessuno di quelli che noi percepiamo è realmente inerente a qualche oggetto esterno?

---

(1) I microscopi si basano sulle leggi della rifrazione della luce (*diottrica*).

(2) Ad evitare interpretazioni errate, si ricordi che Philonous si mette sempre qui dal punto di vista realistico del suo interlocutore, allo scopo di dimostrarne l'errore, mettendo in luce come porti a conseguenze assurde. Tale metodo ricorda tanto l'ironia socratica quanto le celebri dimostrazioni per assurdo di Zenone di Elea.

H. — Parrebbe infatti.

PH. — La cosa sarà al di là di ogni dubbio, se considerate che, nel caso che i colori fossero proprietà reali ossia affezioni inerenti ai corpi esterni, non potrebbero ammettere alcuna alterazione senza cambiare la struttura dei corpi stessi; invece non è evidente, da ciò che è stato detto, che, per l'uso di microscopi, o per mutamenti sopravvenuti negli umori dell'occhio, o per una variazione della distanza, senza alcun genere di alterazione reale nella cosa stessa, i colori di un oggetto o cambiano o spariscono totalmente? Anzi, permanendo tutte le altre circostanze, non avete che da cambiare la situazione di un oggetto e questo presenterà colori differenti all'occhio. La stessa cosa accade, se si guarda un oggetto sotto luci di diversa intensità. E non si sa da tutti che gli stessi corpi appaiono di color diverso alla luce di candela che in pieno giorno? Aggiungete a tutto questo l'esperimento del prisma, che, separando i raggi eterogenei della luce, altera i colori di ogni oggetto e farà sì che il più bianco di essi appaia ad occhio nudo di colore azzurro cupo o rosso (1). E ora ditemi se siete ancora di opinione che ogni corpo abbia inerente a sè il suo vero colore reale; e, se pensate di sì, mi piacerebbe sapere ancora da voi quale speciale distanza e posizione dell'oggetto, quale particolare struttura e conformazione dell'occhio, quale grado o genere di luce sono necessari perchè si possa accertare il colore vero e distinguerlo da quelli apparenti (2).

H. — Riconosco di essere pienamente convinto che sono tutti ugualmente apparenti e che non vi sono affatto dei colori realmente inerenti ai corpi esterni, bensì che essi sono interamente nella luce. E ciò che mi conferma in questa opinione è che i colori sono più o meno vivaci in proporzione alla luce; e che, se non c'è luce, non si percepiscono colori. Inoltre, ammettendo che vi siano colori sui corpi esterni, come ci sarebbe possibile percepirli? Giacchè nessun corpo esterno impressiona la mente, se prima non agisce sui nostri organi di senso. Ma la sola azione

(1) Cita il noto esperimento della scomposizione o dispersione della luce per mezzo di un prisma trasparente.

(2) In questo punto, in cui il B. ha pienamente ed evidentemente ragione, la sua eloquenza trabocca, i suoi argomenti si moltiplicano. Come si è già avvertito, i colori non ineriscono certamente ai corpi esterni, anche se questi hanno la proprietà di produrli in noi.

dei corpi è il movimento, e il movimento non può essere comunicato altrimenti che da un impulso. Un oggetto distante non può quindi agire sull'occhio; nè, di conseguenza, renderà percepibile all'anima se stesso o le proprie qualità. Onde segue chiaramente che siamo in contatto immediato con qualche sostanza contigua, la quale operando sull'occhio, causa la percezione dei colori: e questa sostanza è la luce.

PH. — Come? Allora la luce è una sostanza?

H. — Proprio così, Philonous; la luce esterna non è altro che una sostanza sottile e fluida, le cui minutissime particelle, agitate con moto vivace e riflesse in varie maniere dalle differenti superfici degli oggetti esterni, comunicano moti diversi ai nervi ottici; i quali moti, propagati al cervello, provocano in esso impressioni varie; e queste sono accompagnate dalle sensazioni di rosso, azzurro, giallo, ecc.

PH. — Sembra allora che la luce non faccia altro che colpire i nervi ottici.

H. — Null'altro.

PH. — E, come conseguenza di ogni movimento particolare dei nervi, la mente è impressionata da una sensazione costituita da qualche colore particolare.

H. — Esatto.

PH. — E queste sensazioni non hanno esistenza al di fuori della mente.

H. — No.

PH. — Come potete allora affermare che i colori sono nella luce, dal momento che per *luce* voi intendete una sostanza corporea esterna alla mente?

H. — Vi concedo che luce e colori, quali vengono immediatamente percepiti da noi, non possono esistere al di fuori della mente. Ma in se stessi sono solamente movimenti e configurazioni di certe impercettibili particelle di materia.

PH. — I colori allora, nel senso volgare della parola, ossia come oggetti immediati della vista, non possono trovarsi che in una sostanza dotata di percezione.

H. — E' proprio ciò che sostengo.

PH. — Bene: dato che vi date per vinto riguardo a queste qualità sensibili, che sole sono ritenute colori da tutto il resto dell'umanità, potete sostenere quel che volete riguardo a quelle

invisibili dei filosofi (1). Non è affar mio discutere intorno ad esse; vorrei solo consigliarvi di riflettere se, considerando la ricerca che facciamo, è prudente per voi affermare che *il rosso e l'azzurro che vediamo non sono colori reali, bensì lo sono certi movimenti sconosciuti e certe configurazioni che nessuno ha mai visto, nè può vedere*. Non sono queste delle affermazioni sconcertanti e suscettibili di varie e spassose deduzioni, proprio come quelle cui foste obbligato a rinunciare poco fa riguardo ai suoni? (2).

Anche le qualità primarie non possono esistere al di fuori di una mente: si esamina il caso dell'estensione.

H. — Confesso francamente, Philonous, che è inutile resistervi più a lungo. Colori, suoni, gusti, in una parola tutte quelle che vengono definite *qualità secondarie*, non esistono certamente al di fuori della mente. Ma, se vi ammetto questo, non dovete però supporre che io rinunci per nulla alla realtà della materia, ossia degli oggetti esterni, dato che ciò non è nulla di più di quanto sostengono parecchi filosofi, i quali, ciò nonostante, sono lontanissimi dal negare la materia. Per capir ciò più chiaramente, dovete sapere che le qualità sensibili sono distinte dai filosofi in qualità *primarie* e *secondarie*. Le prime sono l'estensione, la figura, la solidità (3), la gravità, il movimento e la quiete; e queste essi ritengono che esistano realmente nei corpi. Le altre sono quelle di cui abbiamo trattato prima, ossia, per

(1) V. quanto si è detto per i *sapori* a pag. 50, e relativa nota.

(2) V. pag. 54.

(3) Solidità o impenetrabilità, come meglio precisa nel *Trattato*, sez. 9, ossia quella qualità caratteristica dei corpi di non ammetterne un altro nello spazio da essi occupato. Il Locke la nomina fra le qualità primarie nel suo *Saggio sull'intelletto umano* (L. II, C. VIII), a differenza del Cartesio, che la ignora (V. *Meditazioni metafisiche*, III, e *Principi*, I sez. 69); anzi per il Locke, essa « sembra l'idea più intimamente connessa ed essenziale al corpo » e non ce n'è altra « che riceviamo più costantemente dalla sensazione »; essa « sorge dalla resistenza che noi troviamo in un corpo all'entrata di un altro corpo nel luogo che esso occupa, finchè non l'abbia abbandonato ». Egli la definisce « ciò che impedisce l'accostamento di due corpi, quando essi si muovono l'uno incontro all'altro » (*Saggio*, L. II, cap. IV, trad. Saitta).

dirla in breve, tutte le qualità sensibili eccettuate le primarie; e queste essi asseriscono che sono solamente sensazioni, ossia idee che non esistono se non nella mente (1). Ma tutto questo, non ne dubito, voi lo sapevate già. Per conto mio, sapevo da tempo esservi una tale teoria corrente tra i filosofi, ma non sono mai stato fino ad ora pienamente convinto della sua verità.

PH. — Siete quindi ancora dell'opinione che l'estensione e la figura sono qualità che ineriscono alle sostanze esterne non pensanti?

H. — Sì.

PH. — E che cosa direte se gli stessi argomenti, che si sono portati contro le qualità secondarie, varranno anche contro queste altre?

H. — Dovrò allora pensare che anche queste esistono solo nella mente.

PH. — La vostra opinione è che negli oggetti esterni, ossia nella sostanza materiale, esistono proprio quella figura e quella estensione che noi percepiamo per mezzo dei sensi?

H. — Sì.

PH. — Gli altri animali hanno le stesse buone ragioni per pensare lo stesso della figura e dell'estensione che essi vedono e sentono?

H. — Senza dubbio, se essi pensano in qualche modo.

PH. — Ditemi, Hylas: pensate che i sensi siano dati a tutti gli animali per la loro preservazione e il loro benessere nella vita? Oppure solo agli uomini sono stati dati per questo scopo? (2).

(1) Questa distinzione risale alla scuola presocratica dagli Atomisti, e fu ripresa dal Galilei, dal Cartesio, dal Locke e da molti altri. I termini « primarie » e « secondarie » furono loro applicati per la prima volta dal fisico inglese Roberto Boyle, amico del Locke, nell'opera *Origin of Forms and Qualities*, Oxford, 1666. Le qualità primarie dipenderebbero direttamente dalla struttura fisica dei corpi, ed esisterebbero nei corpi stessi; le qualità secondarie sorgerebbero solo in occasione di un rapporto fra il soggetto senziente e l'oggetto sentito, ed esisterebbero quindi solo nel soggetto, dipendendo dalle qualità primarie, dalla struttura dell'organo di senso e dalle condizioni di ambiente (per esempio dalla luce). Il B. tratta di questa distinzione, escludendola, anche nei *Principi*, sezioni 9-15.

(2) E' lo stesso ragionamento che abbiamo già visto a pag. 57.

H. — Non c'è dubbio che essi abbiano la medesima funzione anche in tutti gli altri animali.

PH. — E allora, non sarà necessario che siano in grado di percepire le loro proprie membra, nonchè quei corpi che possono danneggiarli?

H. — Certamente.

PH. — Si deve quindi supporre che a una tignola la sua zampa (e le cose grandi altrettanto o meno ancora) appaia come un corpo di dimensione considerevole; sebbene nello stesso tempo essa appaia a voi come scarsamente discernibile, o al più come un punto visibile.

H. — Non posso negarlo.

PH. — E alle creature più piccole della tignola esse appariranno anche più grandi.

H. — Sì.

PH. — Sicchè ciò che voi potete a stento discernere apparirà a un altro animale estremamente minuto come una grande montagna.

H. — Tutto questo ve lo concedo.

PH. — Può una cosa essere in se stessa nello stesso tempo di dimensioni differenti?

H. — Sarebbe assurdo pensarlo.

PH. — Ma da ciò che avete affermato si deduce che tanto l'estensione percepita da voi quanto quella percepita dalla tignola, come pure tutte quelle percepite dagli animali più piccoli, sono tutte la vera estensione della zampa della tignola; vale a dire che i vostri principi vi portano a un assurdo.

H. — Effettivamente pare che ci sia qualche difficoltà a questo proposito.

PH. — E ancora, non avete riconosciuto che nessuna proprietà reale inerente a un oggetto può mutarsi senza che avvenga qualche cambiamento nella cosa stessa?

H. — L'ho riconosciuto.

PH. — Ma, quando ci avviciniamo o ci allontaniamo da un oggetto, l'estensione visibile varia, potendo essere a una certa distanza dieci o cento volte più grande che a un'altra. Non ne seguirà quindi ugualmente che essa non è realmente inerente all'oggetto?

H. — Confesso che non so che cosa pensare.

PH. — Vi formerete presto un giudizio, se vi arrischiere-

te a pensare intorno a questa qualità con altrettanta libertà che intorno al resto. Non abbiamo considerato un buon argomento, per negare che il caldo o il freddo siano nell'acqua, la constatazione che essa sembrava calda a una mano fredda e fredda all'altra? (1).

H. — Effettivamente.

PH. — E non è proprio ragionando allo stesso modo che concluderemo che non vi è estensione o figura in un soggetto per il fatto che ad un occhio esso sembrerà piccolo, liscio, e rotondo, e nello stesso tempo ad un altro apparirà grande, ineguale, angoloso?

H. — Sarà proprio lo stesso ragionamento. Ma quest'ultimo fatto succede mai?

PH. — Voi potete fare l'esperimento in ogni momento, guardando con un occhio nudo e con l'altro attraverso il microscopio.

H. — Non so come fare a difenderla, e tuttavia mi rincresce di abbandonare l'*estensione*, giacchè vedo quante strane conseguenze seguiranno da una simile ammissione.

PH. — Strane, dite voi? Dopo le concessioni già fatte spero che non esiterete di fronte a nessuna ammissione soltanto per la sua stranezza (2). [E d'altra parte non sembrerebbe molto strano che il ragionamento generale, che si applica a tutte quante le altre qualità sensibili, non si applichi pure all'estensione? Se si ammette che nessuna idea, nè alcunchè di simile a un'idea, possa esistere in una sostanza sfornita di percezione, ne segue certamente che nessuna figura o modo dell'estensione, che noi possiamo percepire o immaginare o comunque di cui possiamo avere un'idea, può essere realmente inerente alla materia (3); per non ricordare la difficoltà particolare che si incontrerebbe nel concepire che una sostanza materiale, anteriore all'estensione e da questa distinta, ne sia il *sostrato*. Sia la qualità sensibile qualunque cosa si voglia — figura, suono o colore —

(1) V. pag. 48.

(2) Il passo che segue, chiuso tra parentesi quadre, manca nella prima e nella seconda edizione dei Dialoghi.

(3) E' il solito ragionamento, già visto a proposito di altre qualità sensibili dei corpi: l'estensione viene *percepita*, quindi è una *percezione*; ma una percezione non può esistere altro che in una mente; ora tale non è la materia, e quindi l'estensione non le può essere inerente.

appare impossibile che esista in qualche cosa che non la percepisce].

H. — Per il momento cedo su questo punto, riservandomi il diritto di ritrattare la concessione, nel caso che in futuro abbia a scoprire di aver fatto qualche passo falso nella via percorsa per giungervi.

### Movimento e solidità.

PH. — E' questo un diritto che non vi si può negare. Sbrigate la figura e l'estensione, passiamo ora al *movimento*. Può un movimento reale in un corpo esterno essere ad un tempo rapidissimo e lentissimo?

H. — No.

PH. — Il movimento di un corpo non è forse veloce in proporzione reciproca al tempo che impiega a percorrere uno spazio dato? Così un corpo che percorre un miglio in un'ora è tre volte più veloce di quanto lo sarebbe se percorresse tre miglia in un'ora.

H. — D'accordo.

PH. — E il tempo non è forse misurato dalla successione delle idee nella nostra mente? (1).

H. — Infatti.

PH. — E non è possibile che le idee si succedano nella vostra mente con velocità doppia che nella mia, o in quella di qualche spirito di un'altra specie?

H. — Lo ammetto.

PH. — Di conseguenza può sembrare a un altro che lo stesso corpo compia il suo movimento in un certo spazio in metà del tempo che invece appare a voi. E lo stesso ragionamento sarà valido per qualsiasi altra proporzione; vale a dire, ammettendo i vostri principi (secondo i quali i movimenti percepiti sono ambedue nell'oggetto), è possibile che un solo e medesimo corpo percorra realmente lo spazio ad un tempo molto velocemente e molto lentamente. Come può una cosa simile accordarsi o col senso comune, oppure con quanto avete ammesso proprio adesso?

(1) Già tanto Aristotele quanto Sant'Agostino avevano affermato che il tempo non è qualcosa di assoluto, bensì soltanto la misura del mutamento operata da una mente che tale mutamento possa avvertire.

H. — Non ho niente da ribattere su questo punto.

PH. — Allora lo stesso diremo per la *solidità*; giacchè o voi non intendete con questa parola una qualche qualità sensibile, e allora essa non rientra nella nostra ricerca (1), oppure, se l'intendete, dovrà trattarsi o della durezza o della resistenza (2). Ma tanto l'una quanto l'altra sono chiaramente relative ai nostri sensi, essendo evidente che ciò che sembra duro ad un animale può apparire molle a un altro, che abbia maggior forza e saldezza nelle membra. E non è meno chiaro che la resistenza che io sento non è nel corpo stesso (3).

H. — Ammetto che la vera *sensazione* di resistenza, che è tutto ciò che voi percepite immediatamente, non è nel corpo; ma la *causa* della sensazione sì.

PH. — Ma le cause delle nostre percezioni non sono cose immediatamente percepite, e quindi non sono sensibili. Pensavo che questo punto l'avessimo già chiarito (4).

H. — Questo debbo ammetterlo; ma vorrete perdonarmi, se sembro un po' imbarazzato: non riesco a spogliarmi del mio antico modo di vedere.

PH. — Per aiutarvi in questo, considerate soltanto che, una volta riconosciuto che l'*estensione* non può esistere al di fuori di una mente, lo stesso si deve necessariamente ammettere riguardo al movimento, alla solidità e alla gravità; poichè tutte evidentemente presuppongono l'estensione. E' quindi superfluo fare ricerche particolari per ciascuna di esse. Negandolo per l'estensione, voi avete negato che anche tutte queste altre qualità abbiano qualche esistenza reale.

H. — Mi stupisce una cosa, Philonous, se ciò che voi dite è vero: perchè quei filosofi, che negano che le qualità secondarie abbiano una qualche esistenza reale, l'attribuiscono poi alle pri-

(1) Al solito, il B. ignora ogni qualità che non si riveli immediatamente ai sensi, sicchè non vuole neppure prendere in discussione quelle qualità che si affermino come non sensibili (V. n. 1, pag. 43).

(2) *Durezza*, nel senso di *compattezza* (di un blocco di ferro, per es.); *resistenza*, nel senso di *impenetrabilità*. Il Locke intendeva piuttosto questo secondo significato, come si è visto.

(3) La *sensazione* di resistenza è evidentemente soltanto in me.

(4) Vedi anche poco prima, n. 1. Il B. aveva previsto l'obiezione.

marie. Se non vi è alcuna differenza fra le une e le altre, come si può spiegare una cosa simile?

PH. — Non è compito mio render ragione di tutte le teorie dei filosofi. Tuttavia, fra tutte le cause che si possono addurre per spiegare una cosa simile, mi pare che una possa essere il fatto che il piacere e il dolore sono connessi piuttosto alle prime che alle seconde. Il caldo e il freddo, i sapori e gli odori hanno qualche cosa di più vivamente piacevole o spiacevole che le impressioni collegate con le idee di estensione, figura e movimento. Ed essendo troppo visibilmente assurdo sostenere che il dolore o il piacere possano trovarsi in una sostanza sprovvista di percezione, è più facile che gli uomini si disavvezzino dal credere all'esistenza esteriore delle qualità secondarie piuttosto che delle primarie. Vi convincerete che c'è qualche cosa di vero in questo, se vi richiederete alla mente la differenza che avete fatto fra un grado più intenso e uno più moderato di calore, ammettendo per l'uno quella esistenza reale che negavate all'altro (1). Ma, dopo tutto, non vi è alcun fondamento reale per quella distinzione; giacchè indubbiamente una sensazione indifferente è veramente una *sensazione* tanto quanto una piacevole o spiacevole; e di conseguenza non si deve supporre che esista più di queste in un soggetto sprovvisto di percezione.

Non è possibile distinguere fra estensione sensibile ed estensione intelligibile, nè in genere formare idee astratte.

H. — Mi è venuto proprio adesso in mente, Philonous, che ho sentito parlare in qualche posto di una distinzione fra l'estensione assoluta e quella sensibile (2). Ora, sebbene si debba riconoscere che il *grande* e il *piccolo*, che consistono meramente nella relazione che altri enti estesi hanno con le parti del nostro corpo, non ineriscono realmente alle sostanze stesse; pure nulla ci obbliga a sostenere lo stesso riguardo alla *estensione assoluta*, che

(1) V. pagg. 47-48.

(2) Tanto Spinoza quanto Malebranche distinguevano fra le due estensioni, l'una delle quali, quella assoluta, ossia l'*idea astratta di estensione*, lo Spinoza riteneva essere uno degli attributi essenziali di Dio, e il Malebranche pensava *essere in Dio*, luogo delle idee, e conoscibile dagli uomini soltanto in Lui.

è qualcosa di astratto dal *grande* e dal *piccolo*, da questa o quella particolare grandezza o figura (1). Lo stesso per il movimento; *veloce* e *lento* sono caratteri relativi alla successione delle idee nella nostra mente. Ma dal fatto che tali modificazioni del movimento non esistono al di fuori della mente, non segue che non esista un movimento assoluto astratto da esse.

PH. — Per favore, che cos'è che distingue un movimento, o una parte dell'estensione, da un altro? Non è qualcosa di sensibile, come un certo grado di velocità o di lentezza, una certa grandezza o figura peculiare di ciascun movimento o di ciascuna estensione?

H. — Penso che sia così.

PH. — Queste qualità, quindi, spogliate di ogni proprietà sensibile, sono senza alcuna differenza specifica o numerica, per usare il linguaggio degli Scolastici (2).

H. — Sì.

PH. — Vale a dire ch'esse sono l'estensione in generale e il movimento in generale.

H. — Sia pur così.

PH. — Ma è una massima universalmente accettata che *ogni cosa che esiste è particolare*. Come può allora esistere in una sostanza corporea il movimento in generale o l'estensione in generale? (3).

(1) L'*idea* astratta di estensione non è nè grande nè piccola, e quindi non è relativa alle singole menti che la pensano: può quindi pensarsi come proprietà inerente ai corpi stessi. Hylas, insomma, vuol dire questo: i vari modi di apparire dell'estensione, derivando da un rapporto fra i nostri sensi e le cose, sono in noi. Ma l'estensione in sè può benissimo esistere nelle cose, indipendentemente da noi.

(2) Per gli Scolastici la *differenza specifica* è quella che intercorre fra due specie dello stesso genere (p. e., fra *cane* e *gatto*, ambedue appartenenti al genere *animale*); la *differenza numerica* intercorre fra due esseri della stessa specie (fra *gatto* e *gatto*, p. e.), e si chiama *numerica* perchè tali esseri sono diversi solo in quanto occupano due distinte estensioni di *materia*, designabili con espressioni numeriche.

(3) Il problema è posto esattamente negli stessi termini in cui già si presentò a Platone: come può una cosa sensibile, sempre particolare, *partecipare* di un'idea generale, ossia qualcosa di generale essere in ciò che è particolare? La dottrina platonica della *partecipazione*, come quella spinozistica dei modi (le varie estensioni sensibili sono *modi d'essere* dell'estensione intelligibile), non sono soddisfacenti per vari rispetti. Il B. risolve il problema negando che esista un'idea generale di estensione,

H. — Mi prenderò un po' di tempo per risolvere questa difficoltà.

PH. — Io penso invece che la questione possa essere risolta speditamente. Senza dubbio potete dirmi se siete capace di formarvi nella mente questa o quella idea. Ora io sono disposto a far dipendere la nostra disputa dal risultato di questo esperimento: se potete formarvi nella mente una *idea astratta* distinta del movimento o dell'estensione, spogliata da tutti quei modi sensibili, come il rapido e il lento, il grande e il piccolo, il rotondo e il quadrato, e simili, che abbiamo riconosciuto esistere solo nella mente, io vi ammetto senz'altro il punto che difendete. Ma se non lo potete sarebbe irragionevole da parte vostra insistere più a lungo sopra una cosa di cui non avete alcuna nozione.

H. — Per dirla francamente, non lo posso (1).

PH. — Potete almeno separare le idee dell'estensione e del

e riducendo l'estensione alle varie percezioni di estensione, conformemente alla sua esclusione della pensabilità delle idee generali astratte. Tuttavia non si può negare che la determinazione particolare assunta in quel determinato caso dall'idea generale implichi tutto il contenuto logico dell'idea generale. Il giudizio sulla piccolezza o grandezza dell'oggetto sarà sempre relativo e quindi soggettivo, ma si fonderà su una proprietà dell'oggetto di essere esteso, per cui esso sarà tale qualunque siano le sue dimensioni. L'oggetto sarà *piccolo* e *grande* ad un tempo rispetto alle varie persone che lo vedono, ma sarà *esteso*, semplicemente, in sè e per sè, e per tutti sarà tale.

(1) E' questo un punto fondamentale per la comprensione del pensiero del B. Come qui vediamo, Philonous sfida Hylas a formarsi una « *idea astratta* distinta del movimento e dell'estensione, spogliata da tutti quei modi sensibili, come il rapido e il lento, ecc. ». Hylas dichiara che ciò non gli è possibile. Ora, la negazione di tale possibilità si basa su un equivoco alquanto trasparente. Io non posso evidentemente foggarmi con l'immaginazione una *visione mentale* astratta di un simile movimento: io non potrei *vedere*, con gli occhi della mente, altro che un movimento *particolare*, lento o veloce a scelta. Ma io possiedo però il *concetto* di movimento, di cui mi servo per riconoscere per tali i vari movimenti che vengo a conoscere; i quali tutti, evidentemente, differiscono da quel particolare movimento che posso foggarmi con la fantasia, e che magari accompagnerà il concetto quando vi penso, senza tuttavia confondersi con esso. Sarebbe negare il pensiero il ridurlo a un puro gioco di immagini particolari. E lo stesso B. si contraddice ammettendo subito sotto che « non è difficile formulare proposizioni generali e compiere ragionamenti intorno a quelle qualità »: il che implica che se ne abbia un chiaro concetto generale (v. pure n. 2, pag. 46).

movimento dalle idee di quelle qualità che coloro che fanno tale distinzione chiamano *secondarie*? (1).

H. — Come! Non è una cosa facile considerare l'estensione e il movimento per se stessi, astratti da tutte le altre qualità sensibili? Come potrebbero allora trattarne i matematici?

PH. — Riconosco, Hylas, che non è difficile formulare proposizioni generali e compiere ragionamenti intorno a quelle qualità senza menzionarne alcun'altra; e, in questo senso, considerarle e trattarne astrattamente. Ma in che modo, dal fatto che io posso pronunciare da sola la parola *movimento*, seguirà che io possa formare l'idea di esso nella mia mente senza collegarla a un corpo? (2). Oppure, per il fatto che si possono formulare teoremi sull'estensione e sulle figure senza alcuna menzione del *grande* o del *piccolo* o di qualsiasi altro modo o qualità sensibile, come ne seguirà che sia perciò possibile che una tale idea astratta dell'estensione, senza alcuna particolare dimensione, figura o altra qualità sensibile, possa venir formata distintamente e appresa dalla mente? I matematici trattano della quantità senza badare da quali altre qualità sensibili sia accompagnata, considerando ciò come pienamente indifferente alle loro dimostrazioni. Ma quando, lasciate da parte le parole (3), essi contemplano le pure idee, credo troverete che queste non sono la pura idea astratta dell'estensione.

H. — Non ammettete voi il *puro intelletto*? Non potrebbero le idee astratte venir formate da questa facoltà?

PH. — Se io non posso formulare per nulla le idee astratte,

(1) Per il B. non solo non possiamo formarci idee se non di estensioni o movimenti particolari, ma, coerentemente, se non di *corpi* estesi o in movimento: corpi, quindi, che avranno un colore, un calore ecc. particolari, ossia avranno delle qualità *secondarie*. Non si potrà quindi pensare al movimento senza pensare anche alle qualità secondarie del corpo in moto.

(2) Non si tratta di formulare la parola, bensì il concetto! Io posso formulare la parola perchè posseggo il concetto. E inoltre sarà benissimo che il concetto, come già s'è avvertito, susciterà, forse necessariamente, un'immagine particolare ad esso rispondente in modo confuso (anche pensando alle cose più astratte, *Dio* o la *giustizia*, verrà fatto di evocare un'immagine, come una parola scritta, un simbolo, una luce); ma le due cose sono ben lungi dall'identificarsi.

(3) E' il solito errore del B.: questi concetti universali sono per lui pure parole (*nominalismo*).

è chiaro che non posso neppure formularle con l'aiuto del *puro intelletto* (1), qualunque sia la facoltà che intendete con queste parole. D'altra parte, senza stare a far ricerche intorno alla natura del puro intelletto e intorno ai suoi oggetti (che sono concetti spirituali, come *virtù, ragione, Dio* e simili) (2), sembra manifestò che le cose sensibili possono venir percepite solamente dai sensi, o rappresentate dall'immaginazione. Quindi le figure e l'estensione, che vengono percepite originariamente per mezzo dei sensi, non appartengono al puro intelletto. Del resto, se volete essere più completamente soddisfatto, cercate se potete formarvi l'idea di una qualche figura senza alcuna dimensione particolare, o anche soltanto senza le altre qualità sensibili (3).

H. — Lasciatemi pensare un momento... Non trovo di poterlo fare.

PH. — E voi potete pensare possibile che esista realmente in natura una cosa che non è possibile concepire?

H. — Per nulla affatto.

PH. — Se quindi non è possibile neppure alla mente separare le idee dell'estensione e del movimento da tutte le altre qualità sensibili, non ne segue che dove l'una esiste (4) deve necessariamente esistere egualmente anche l'altra?

H. — Sembra così.

PH. — Di conseguenza, proprio gli stessi argomenti che avete riconosciuto come definitivi contro le qualità secondarie,

(1) Si sfiora qui un punto fondamentale: l'opera dell'intelletto, che appunto opera sui concetti universali e ignora le immagini particolari. Ma Philonous taglia corto, affermando quanto andrebbe ancora dimostrato, e che si è visto falso: che non si possono « formulare per nulla le idee astratte ».

(2) Come s'è già osservato, il B. non può escludere che si posseggano alcuni concetti astratti, senza di che dovrebbe negare la conoscibilità di Dio e dei principi morali. Ma qui vuol limitare tali oggetti del *puro intelletto* a questi ch'egli chiama « concetti spirituali », escludendo le cose sensibili. Tornerà sull'argomento nel III Dialogo (v. pure nota I, pag. 41).

(3) Qui il B. cade un po' nel ridicolo, pretendendo che Hylas si foggia un'idea *generale* di una figura *particolare*: evidentemente, una figura particolare non può venir pensata concettualmente, *in quanto particolare*, ma solo percepita o immaginata. Ma il problema è un altro, ossia se è possibile pensare astrattamente una qualità sensibile, cioè l'estensione.

(4) Ossia nella mente.

sono validi, senza forzarne il significato, anche contro le primarie. Inoltre, se volete fidarvi dei vostri sensi, non è chiaro che tutte le qualità sensibili coesistono, ossia appunto che pare ai sensi ch'esse siano tutte nello stesso posto? Presentano esse un movimento, o una figura, spogliati da tutte le altre qualità visibili e tangibili?

H. — Non occorre che aggiungete altro a questo proposito. Io sono pronto a concedere, se non c'è stato alcun occulto errore o svista nel nostro ragionamento fino a questo punto, che a *tutte* le qualità sensibili si può negare l'esistenza fuori della mente. Ma il mio timore è di aver concesso troppo nelle mie prime ammissioni, o che mi sia sfuggito qualche errore o altro. In breve, non ho preso abbastanza tempo per riflettere.

PH. — Quanto a questo, Hylas, potete prendervi quanto tempo volete per rivedere il procedimento della nostra ricerca. Siete liberissimo di rimediare a ogni passo falso che possiate aver fatto, o di avanzare qualunque argomento possiate aver dimenticato che confermi la vostra opinione primitiva.

Non si può distinguere fra sensazione e oggetto della sensazione.

H. — Una grande svista penso sia stata questa: che non ho distinto sufficientemente l'*oggetto* dalla *sensazione* (1). Ora,

(1) Questa distinzione di Hylas tocca un punto fondamentale, ma è espressa malamente, sicchè la questione non trova quell'approfondimento che meriterebbe. Molti pensatori, dal Campanella (1568-1639) al Reid (1710-1796), dal Galluppi (1770-1846) al Rosmini (1797-1855), hanno variamente distinto, nelle percezioni, un elemento soggettivo, l'*io* che percepisce (ossia si modifica in rapporto all'oggetto), e uno oggettivo, il *non-io* percepito (ossia l'apparenza dell'oggetto modificante); sicchè hanno potuto affermare il *valore rivelativo* dell'esperienza sensoriale, in quanto ci attesta l'esistenza reale di questo oggetto modificante. Ma, si badi, i due elementi sono contenuti *nella* percezione, ma occorre un'operazione distinta da essa per distinguerli: un atto di *intuizione*, o un ragionamento, sia pur rapidissimo. Inoltre, questo *non-io* sarà rappresentato, nella percezione, da parvenze sensoriali (colori, gusti, ecc.) rivelative di altro da esse, cioè di un *qualche cosa* che esiste indipendentemente dalla percezione. Queste parvenze, *in quanto tali*, sono solo nella mente, e non hanno, come vorrebbe Hylas, «una esistenza reale, fuori della mente, in qualche sostanza non pensante». Giustamente Philonous può allora ribattere che tali parvenze sono solo delle idee, e come tali

dal fatto che quest'ultima non può esistere fuori della mente, non deriva però che neppure il primo lo possa.

PH. — Quale oggetto intendete? L'oggetto dei sensi?

H. — Precisamente.

PH. — Esso è dunque percepito immediatamente? (1).

H. — Certo.

PH. — Fatemi capire la differenza che c'è fra ciò che è percepito immediatamente e una sensazione.

H. — Per sensazione intendo un atto della mente che percepisce, oltre al quale vi è qualcosa di percepito; e questo lo chiamo *oggetto*. Per esempio, su quel tulipano c'è del rosso e del giallo, ma l'atto di percezione di quei colori è solo in me e non nel tulipano.

PH. — Di quale tulipano parlate? Di quello che vedete?

H. — Sì.

PH. — E che cosa vedete oltre al colore, alla figura e all'estensione?

H. — Nulla.

PH. — Ciò che volete dire, allora, è che il rosso e il giallo sono coesistenti con l'estensione; non è così?

H. — Questo non è tutto; volevo dire che hanno un'esistenza reale al di fuori della mente, in qualche sostanza non pensante.

PH. — Che i colori siano realmente nel tulipano che vedo

possono esistere soltanto in una mente; che non sarà magari la mia, ma sarà sempre una mente (la mente infinita di Dio, come si vedrà, secondo il B.). Il B., in sostanza, non nega che nella sensazione si possa distinguere il percipiente e il percepito, ma nega che questo possa essere altro che un contenuto mentale.

Occorrerebbe quindi precisare, perchè la distinzione valga ai fini per cui Hylas la pone, che questo *oggetto*, se inteso come *qualcosa di esistente di per sè*, non è nella percezione se non in potenza, per così dire. Nella percezione ci sono solo i suoi effetti: l'*io* senziente, che si riafferma di fronte a ciò che riconosce come estraneo a sè, il *non-io*. L'oggetto in sè non è nè il colore nè il gusto, come afferma Hylas, ma è qualche cosa d'altro che solo l'intelletto può intendere: è un *esistente*, un essere. L'intelletto lo intuisce nella percezione, o lo deduce da essa.

(1) Come si è detto, posta esattamente la distinzione, Hylas si preclude ogni possibilità di difenderla, facendo dell'oggetto un qualcosa di percepito, mentre si tratta piuttosto di qualcosa di intelligibile attraverso la percezione, quasi per un ragionamento rapidissimo. Onde l'obiezione di Philonous, che subito segue e che è fondatissima.

è evidente (1). E neppure si può negare che questo tulipano può esistere indipendentemente dalla vostra mente o dalla mia (2); ma che qualche oggetto immediato — cioè un'idea o una combinazione d'idee — possa esistere in una sostanza non pensante o esterna a tutte le menti, costituisce un'evidente contraddizione in termini. Nè posso immaginare come ciò possa dedursi da ciò che avete detto proprio adesso, cioè che il rosso e il giallo sono sul tulipano che *vedete*, dato che non pretendete di *vedere* quella sostanza non pensante.

H. — Voi avete un modo abilissimo, Philonous, di deviare dall'argomento la nostra ricerca.

PH. — Vedo che non avete intenzione di lasciarvi mettere alle strette su questo punto. Per ritornare allora alla vostra distinzione fra *sensazione* e *oggetto*, se vi ho capito esattamente voi distinguete in ogni percezione due cose, una delle quali è un atto della mente e l'altra no (3).

H. — Esatto.

PH. — E questo atto non può esistere in una cosa non pensante o appartenerele, mentre lo potrà invece quella qualsiasi altra cosa che è contenuta in una percezione?

H. — Questo è appunto il mio pensiero.

PH. — Cosicchè se ci fosse una percezione senza alcun atto della mente, sarebbe possibile che una simile percezione esistesse in una sostanza non pensante?

H. — Lo concedo; ma è impossibile che ci sia una percezione simile.

PH. — Quando si può dire che la mente sia attiva?

H. — Quando produce, distrugge o cambia qualche cosa.

PH. — Può la mente produrre, far cessare o cambiare qualche cosa se non con un atto della volontà?

(1) La frase non tragga in inganno: il tulipano che Philonous vede si risolve nelle sue qualità sensibili e non esiste quindi fuori della mente.

(2) Ma non da una mente qualsiasi: è la mente divina, come s'è avvertito, che percepisce tutto.

(3) Il ragionamento è questo: Hylas ha distinto fra *sensazione* e *oggetto* della sensazione. Philonous gli fa dire che la sensazione è un atto della mente e quindi può esistere solo in una sostanza pensante; che l'oggetto invece è passivo nella conoscenza e quindi può esistere in una sostanza non pensante. Gli è facile allora far risaltare che il soggetto non è attivo bensì passivo nelle sensazioni in quanto non può modificarle.

H. — Non lo può.

PH. — La mente quindi si può considerare *attiva* nelle sue percezioni solo quando, e per quel tanto di *volere* che sia incluso in esse? (1).

H. — Sì.

PH. — Nel cogliere questo fiore io sono attivo perchè lo faccio col movimento della mano, il quale dipende dal mio volere; e ugualmente nel portarmelo al naso. Ma l'odorare consiste in qualcuna delle due azioni?

H. — No.

PH. — Io agisco pure aspirando l'aria col naso, perchè il mio respirare così piuttosto che in un altro modo è effetto del mio volere. Ma neppure questo può dirsi sia l'*odorare*, perchè, se lo fosse, io odorerei ogni volta che respiro in quella maniera.

H. — E' vero.

PH. — L'odorare sarà allora qualche cosa di conseguente a tutto ciò.

H. — Sì.

PH. — Ma non trovo che la mia volontà intervenga più oltre. Qualsiasi cosa ci sia in più — come il fatto di percepire un odore particolare o in genere degli odori — essa è indipendente dalla mia volontà, e in ciò io sono del tutto passivo. La vostra esperienza è forse diversa, Hylas?

H. — No, è proprio la stessa.

PH. — Così, quanto al guardare, non è in vostro potere aprire gli occhi o tenerli chiusi, e voltarli da questa o da quella parte?

H. — Senza dubbio.

PH. — Ma in quale maniera può dipendere dal *vostro* volere che nel guardare questo fiore voi percepiate il *bianco* piuttosto che il *verde*?

---

(1) E' questa un'affermazione gratuita del B.: un *atto* della mente non implica affatto un *atto* del volere. Alcuni atti della mente sono volizioni, ma non tutti, e in particolare non gli atti conoscitivi; i quali non sono tuttavia mere passività, anche se non è in potere della mente modificarne il contenuto, perchè implicano pur sempre un *atteggiarsi* della mente di fronte all'oggetto conosciuto, un reagire dell'*io*, ossia un suo riaffermarsi di fronte al *non-io*, con un atto che è del tutto involontario, anzi del tutto inconscio. Il B. riduce arbitrariamente il significato del termine *atto*, applicandolo solo alle operazioni volontarie della mente.

tosto che qualche altro colore? O dirigendo l'occhio verso quella parte del cielo, potete fare a meno di vedere il sole? Oppure la luce e l'oscurità sono effetto del vostro volere?

H. — No certamente.

PH. — Siete quindi sotto questo rispetto completamente passivo.

H. — Sì.

PH. — Ditemi ora se il *vedere* consiste nel percepire la luce e i colori, o nell'aprire e nel girare gli occhi.

H. — Senza dubbio nella prima delle due cose.

PH. — Dal momento quindi che siete totalmente passivo proprio nella percezione della luce e dei colori, che ne è avvenuto di quell'azione di cui parlavate come di un ingrediente di ogni sensazione? E non seguirebbe dalle vostre ammissioni che la percezione della luce e dei colori, non includendo in sè nessuna azione, può esistere in una sostanza sfornita di percezione? E non è questa una contraddizione evidente?

H. — Non so che cosa pensarne.

PH. — Inoltre, dato che distinguete l'*attivo* e il *passivo* in ogni percezione, dovete distinguerli anche in quelle di dolore. Ma come è possibile che il dolore — sia pure così poco attivo quanto vi piace — possa esistere in una sostanza priva di percezione? In breve, esaminate solamente la questione e poi confessate sinceramente se la luce e i colori, i sapori, i suoni ecc. non sono tutti allo stesso modo passioni ossia sensazioni dell'anima. Voi potete invece chiamarli *oggetti esterni* e dar loro con le parole quella sussistenza che volete. Ma esaminate i vostri stessi pensieri e poi ditemi se le cose non stanno come dico io.

Non si può ammettere l'esistenza di un sostrato materiale delle qualità sensibili.

H. — Riconosco, Philonous, che, a un'esatta osservazione di ciò che accade nella mia mente, non posso scoprire altro se non che io sono un essere pensante, soggetto a una gran varietà di sensazioni; nè mi è possibile concepire come una sensazione possa esistere in una sostanza priva di percezione. — Ma allora, d'altra parte, quando considero le cose sensibili da un altro

punto di vista, ossia come tanti modi o qualità, trovo che è necessario supporre un *sostrato materiale* senza il quale non si può concepire che esistano (1).

PH. — Parlate di un *sostrato materiale*? Per favore, con quale dei vostri sensi avete fatto la conoscenza di questo essere?

H. — Esso non è sensibile in se stesso; soltanto i suoi modi e le sue qualità possono venir conosciuti per mezzo dei sensi.

PH. — Presumo allora che sia stato per mezzo della riflessione e della ragione che ne avete ottenuto l'idea?

H. — Non pretendo di averne alcuna *idea* particolare positiva. Comunque io concludo che esiste perchè non si può concepire che le qualità esistano senza qualcosa che le sostenga (2).

(1) Fin qui la discussione ha preso in esame la possibilità dell'esistenza fuori della mente delle sole qualità sensibili: e ciò perchè Hylas e Philonous sono partiti dal presupposto che le cose sensibili non siano «altro che tante qualità sensibili» (v. pag. 43). Ora la base della discussione cambia, perchè Hylas viene a far distinzione fra le cose e le loro qualità sensibili, che appaiono ora come semplici modi di essere di un *sostrato*. Non basta quindi a Philonous aver dimostrato che tali qualità possono esistere solo in una mente: occorre che dimostri anche la inammissibilità di tale *sostrato*.

(2) Hylas riecheggia qui le parole del Locke (*Saggio*, L. II, cap. XXIII, 1): «Lo spirito essendo fornito... di un gran numero di idee semplici, che s'introducono mediante i sensi, come esse si trovano nelle cose esteriori... s'accorge anche che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme»; le quali finiscono per designarsi con un solo nome; «perchè... non concependo come codeste idee semplici possano esistere da se stesse, ci abituiamo a supporre qualche *substratum* in cui esse sussistano e da cui risultino; che è quello che noi chiamiamo *sostanza*. Sicchè se taluno esaminerà se stesso per vedere quale nozione abbia della pura sostanza in generale, troverà che egli non ha assolutamente altra idea che quella soltanto di una supposizione di un certo sostegno a lui ignoto di tali qualità capaci di produrre in noi idee semplici...». Così presentato, il problema dell'esistenza delle *sostanze* materiali (e, volendo, anche quello delle spirituali), si risolve facilmente, col B., negando del tutto tale esistenza, in quanto delle sostanze non si ha alcuna percezione distinta dalle varie percezioni di qualità, ed è facile negare l'esistenza di ciò di cui non si ha alcuna nozione. Ma in realtà la nozione di sostanza è qualcosa di nettamente intelligibile, e la nostra mente intende perfettamente ciò che vuol dire quando afferma l'esistenza di sostanze, anche se, naturalmente, non può averne alcuna *immagine sensibile*. Non è quindi un *sostegno* delle qualità, che la ragione deve presupporre, ma qualcosa che il nostro intelletto intuisce con perfetta chiarezza, attraverso le percezioni (v. pure nota 1, pag. 71).

PH. — Sembra che abbiate solo una nozione relativa di esso, ossia che lo concepiate non altrimenti che riferendovi alla relazione che ha con le qualità sensibili, non è vero?

H. — Esatto.

PH. — Vogliate allora farmi sapere in che cosa consiste tale relazione.

H. — Non è espressa sufficientemente nel termine *sostrato*, o *sostanza*?

PH. — Se è così, la parola *sostrato* importa che esso è steso sotto le qualità sensibili o accidenti?

H. — Appunto.

PH. — E in conseguenza sotto l'estensione?

H. — Lo ammetto.

PH. — Esso è quindi per sua natura interamente distinto dall'estensione?

H. — Come dico, l'estensione è solo un modo, e la materia è qualcosa che sostiene i modi. E non è evidente che la cosa sostenuta è differente dalla cosa che sostiene?

PH. — Così quel qualcosa distinto dall'estensione e che l'esclude nettamente si deve supporre sia il *sostrato* dell'estensione?

H. — Proprio così.

PH. — Rispondete a questa domanda, Hylas. Può una cosa essere stesa senza avere estensione? O non è l'idea dell'estensione inclusa necessariamente nello *stendersi*?

H. — Lo è infatti.

PH. — Qualsiasi cosa quindi voi supponete si stenda sotto un'altra, deve avere in se stessa un'altra estensione, per via della quale lo si definisce un *sostrato*: e così all'infinito? E io domando se una cosa simile non è assurda in se stessa, e contrastante con quanto avete ammesso proprio adesso, cioè che il *sostrato* è qualcosa di distinto dall'estensione e che l'esclude nettamente.

H. — Sì, Philonous, ma voi mi capite malamente. Io non intendo che la materia sia *stesa* sotto l'estensione in un senso letterale e grossolano. La parola *sostrato* si usa solo per esprimere in generale la stessa cosa che *sostanza*.

PH. — Bene, allora esaminiamo la relazione implicita nel termine *sostanza*. Non è forse ch'essa sta sotto agli accidenti?

H. — Proprio questa.

PH. — Ma perchè una cosa possa star sotto o sostenerne un'altra, non occorre che sia estesa?

H. — Sì.

PH. — Non è quindi questa supposizione soggetta alle stesse assurdità della prima?

H. — Voi prendete ancora le cose in un senso strettamente letterale. Ciò non è leale, Philonous.

PH. — Io non voglio imporre alcun significato alle vostre parole: siete libero di spiegarle come vi piace. Soltanto, ve ne supplico, fatemi capir qualcosa. Voi mi dite che la materia sostiene, ossia sta sotto agli accidenti. In che modo? Forse come le vostre gambe sostengono il vostro corpo?

H. — No: questo è il significato letterale.

PH. — Vi prego, fatemi conoscere un significato, letterale o non letterale, che voi intendete con quelle parole. Per quanto tempo debbo attendere una risposta, Hylas?

H. — Dichiaro che non so che cosa dire (1). Una volta pensavo di capire abbastanza bene che cosa volesse dire che la materia sostiene gli accidenti. Ma ora, più ci penso e meno lo capisco: in breve, trovo che non ne so nulla.

(1) Pare persino strano che il B. si affidi ad argomenti di questo genere. E' un fatto che il linguaggio si serve sovente di termini impropri a designare concetti intelligibili, e che *sostanza* o *sostrato* significano *ciò che sta sotto*; ma non occorre essere molto intelligenti, e tanto meno filosofi, per comprendere che la *sostanza* non è *stesa sotto* alle qualità, come un tappeto, ma è *al di là* di esse, ed è intuibile dall' intelletto come il significato di una frase *al di là* dello scritto. L' empirismo troppo spinto porta a melensaggini di questo genere. L' argomento della sostanza che, essendo *distesa sotto*, deve avere un' estensione, e questa quindi un' altra sostanza che sia suo *sostrato*, è ispirata forse dal Locke, *Saggio*, L. II, cap. XIII, 26 e cap. XXIII, 2, ove dice: « Se taluno fosse interrogato, quale sia il soggetto a cui colore o peso inerisca, egli non potrebbe indicare altro che le parti solide estese; e se fosse interrogato che cosa è ciò a cui solidità ed estensione aderiscono, non si troverebbe in un caso meno difficile di quell' indiano..., il quale dicendo che il mondo era sostenuto da un grande elefante fu interrogato su che cosa fosse sostenuto l' elefante; al che egli rispose: una grande tartaruga; ma essendo ancora incalzato per sapere che cosa desse sostegno alla tartaruga dall' ampio dorso, replicò: qualcosa, ma che cosa ignorava ». Si noti poi che l' obiezione del B. è tanto più sciocca in quanto egli ammette le sostanze spirituali, delle quali pure si potrebbe dire che debbono essere estese, se *stanno sotto* a qualcosa! Tanto più antipatico riesce dunque il tono di sufficienza di Philonous e la remissività di Hylas.

L'esistenza della materia non solo non è dimostrabile, ma neppure concepibile.

PH. — Sembra allora che non abbiate nessuna idea affatto, nè relativa nè positiva, della materia: non sapete nè che cosa sia in se stessa, nè in che relazione sia con gli accidenti.

H. — Lo riconosco.

PH. — Eppure affermavate che non potevate concepire come le qualità o accidenti esistessero realmente, senza concepire nello stesso tempo un sostegno materiale di esse?

H. — Effettivamente lo affermavo.

PH. — Vale a dire, quando concepite l'esistenza *reale* delle qualità, concepite insieme qualche cosa che non potete concepire?

H. — Avevo torto, lo ammetto. Eppure temo ancora che ci sia qualche inganno o altro. Ditemi, per favore, che ne pensate di quanto sto per dirvi. Mi è venuto proprio adesso in mente che l'origine di tutto il nostro errore risiede nel nostro metodo di trattare a parte di ciascuna qualità. Ora, io concedo che ciascuna qualità non può esistere singolarmente al di fuori della mente. Il colore non lo può senza l'estensione, nè la figura senza qualche altra qualità sensibile. Ma siccome le diverse qualità sensibili unite o fuse insieme formano per intero le cose sensibili, nulla vieta di supporre che tali cose esistano al di fuori della mente.

PH. — Voi scherzate, Hylas, oppure avete una memoria molto cattiva. Sebbene infatti abbiamo passato in rassegna tutte le qualità una per una, pure i miei argomenti, o piuttosto le vostre concessioni, tendevano finora a provare sì, che le qualità secondarie non esistono ciascuna per conto proprio, ma anche che non esistono *affatto* al di fuori della mente. Effettivamente nel trattare della figura e del movimento abbiamo concluso che non possono esistere al di fuori della mente, perchè è impossibile persino nel pensiero separarli dalle qualità secondarie, così da concepirli come esistenti di per se stessi (1). Ma non è stato questo il solo argomento di cui si è fatto uso in quell'occasione. Ma (per passar sopra a tutto quanto è stato detto fin qui, e darlo per non detto, se così volete) sono disposto a risolvere tutta la

(1) V. pagg. 68-69.

questione con questo solo argomento: se potete concepire possibile per qualche misto o combinazione di qualità, ossia per un qualsiasi oggetto sensibile, l'esistenza al di fuori della mente, vi concederò ch'esso ha effettivamente una simile esistenza (1).

H. — Se tutto si riduce a questo il problema sarà presto risolto. Che cosa c'è di più facile del concepire un albero o una casa come esistenti di per sè, indipendentemente da qualsiasi mente e non percepiti da essa? Proprio in questo momento io li concepisco come esistenti in tale maniera.

PH. — Potreste dire, Hylas, che vi è possibile vedere una cosa che nello stesso tempo non è vista?

H. — No, questa sarebbe una contraddizione.

PH. — E non è una contraddizione altrettanto grande parlare di *concepire* una cosa che è *non-concepita*?

H. — Infatti.

PH. — L'albero e la casa, quindi, di cui parlate sono concepite da voi?

H. — Come potrebbe essere altrimenti?

PH. — E ciò che è concepito è certamente nella mente?

H. — Nessun dubbio che ciò che è concepito è nella mente.

PH. — Come potete allora arrivare a dire che concepite una casa o un albero come esistenti indipendentemente e al di fuori di ogni e qualsiasi mente?

H. — Ammetto che è stato un errore; ma aspettate, lasciatemi pensare che cosa mi ci ha portato. E' stato un buffo errore. Mentre pensavo a un albero in un posto solitario, in cui nessuno fosse presente a vederlo, mi sembrava che ciò fosse un concepire un albero come esistente non percepito e non pensato; senza pensare che io stesso lo concepivo per tutto quel tempo.

(1) Anche qui Philonous avanza a Hylas una sfida di carattere piuttosto umoristico, dato il significato che Philonous vorrà attribuirle: concepire una cosa come non concepita da alcuno. Si tratta evidentemente di una cosa impossibile! Ma non è davvero possibile pensare alla possibilità dell'esistenza di un oggetto sensibile al di fuori di ogni mente, ossia pensare che abbia un essere indipendente da ogni mente, un carattere di *essere* che sarà intelligibile soltanto, ma non percepito? Se mai, la questione, antica come il platonismo, sarà appunto questa: della esistenza degli esseri come *intellezione* attuale di essi da parte di Dio; con tutti i problemi connessi, e anzitutto quello del panteismo che ne seguirebbe. Ma il B. non pensa davvero a questo, almeno in quest'opera.

Ma ora vedo chiaramente che tutto ciò che posso fare è formarmi delle idee nella mente. Posso infatti concepire nel mio pensiero l'idea di un albero, di una casa, di una montagna, ma basta; e questo è lontano dal provare che io possa concepire tali cose come esistenti al di fuori delle menti di tutti gli spiriti.

PH. — Voi riconoscete allora che non vi è possibile concepire come una cosa corporea sensibile possa esistere altrimenti che in una mente?

H. — Sì.

PH. — Eppure vi battete calorosamente per affermare la verità di ciò che non potete neppure concepire.

La vista non ci assicura dell'esistenza esteriore degli oggetti.

H. — Dichiaro che non so che cosa pensare; tuttavia ancora adesso mi rimangono degli scrupoli. Non è vero che *vedo le cose a una certa distanza*? Le stelle e la luna, per esempio, non ci appaiono forse come collocate a una grande distanza? Non è questo, dico, manifesto ai sensi?

PH. — In sogno non percepite questi o simili oggetti?

H. — Sì.

PH. — E non hanno la stessa apparenza di essere distanti?

H. — L'hanno.

PH. — Eppure non concludete per questo che le visioni del sogno esistano al di fuori della mente?

H. — Per nulla affatto (1).

PH. — Non dovete quindi concludere che gli oggetti sensibili esistono al di fuori della mente, dal loro modo di apparire, ossia dalla maniera in cui vengono percepiti.

H. — Lo riconosco. Ma non sono forse i miei sensi che mi ingannano in quei casi?

PH. — Niente affatto. L'idea o cosa che voi percepite im-

---

(1) L'argomento dei sogni è un argomento a doppio taglio, in quanto potrebbe esser fatto valere anche contro il B., impedendoci di distinguere verità e falsità (ossia, per lui, corrispondenza o meno alle percezioni divine) di tutte le nostre percezioni. Del resto, se non possedessimo l'idea della distanza non potremmo foggicarci nei sogni delle immagini di oggetti *distanti*.

mediatamente, nè il senso nè la ragione vi dicono che attualmente esista al di fuori della mente. Per mezzo del senso voi sapete soltanto che siete soggetto a certe sensazioni di luce e di colori, ecc. E queste non direte che sono al di fuori della mente.

H. — Tutto questo è vero: ma pure non vi pare che la vista suggerisca qualcosa dell'esteriorità e della distanza? (1).

PH. — Nell'avvicinarsi a un oggetto distante le dimensioni e la figura visibili cambiano continuamente, oppure appaiono le stesse a qualsiasi distanza?

H. — Mutano continuamente.

PH. — Quindi la vista non vi suggerisce, nè in qualche modo vi informa, che l'oggetto visibile che voi immediatamente percepite esiste a una certa distanza (2), ossia che verrà perce-

(1) Era opinione già diffusa prima del B. che la distanza sia invisibile, ma si pensava che, attraverso la vista, lo spirito riesca a giudicare le distanze a cui sono collocati i vari corpi, misurando gli angoli che formano i raggi visivi e che variano con la distanza (vedi *Alcifrone*, IV Dialogo, in *Works*, II, pag. 165: «...gli scrittori di ottica ci parlano di un angolo formato dai due assi ottici, che s'incontrano nel punto visibile ossia nell'oggetto, il quale angolo tanto più è ottuso tanto più vicino si rivela essere l'oggetto, e tanto più è acuto tanto più lo rivela distante; e questo per una connessione necessaria dimostrabile»). Attraverso a questa teoria ottica Hylas vuole affermare il principio metafisico dell'esistenza dei corpi esterni. Si badi che l'esteriorità spaziale e la distanza non sono la stessa cosa; la prima, certamente, può essere sperimentata e provata anche solo col tatto: e sotto questo rispetto il B. manca di confutarne l'ammissibilità.

(2) Nella terza edizione dei *Dialoghi* il B. si richiamava in nota, a questo punto, al suo *Saggio intorno a una Nuova Teoria della Visione*, edito nel 1709, e alla *Rivendicazione* di essa, edita nel 1733. Nel primo di tali suoi scritti egli affermava, come già era opinione largamente ammessa (v. nota prec.), che la distanza, in sè e per sè, sia invisibile; ma, in più, egli sosteneva che tale distanza non si determina neppure mediante il calcolo degli angoli formati dai raggi visivi. Con la vista noi non percepiamo altro che delle variazioni nell'intensità dei vari colori degli oggetti: solo un successivo ragionamento, derivante da una somma di esperienze, ci permette di interpretare queste variazioni e di attribuire, in rapporto ad esse, le rispettive posizioni degli oggetti. Come aveva già osservato nel *Commonplace Book*, «l'estensione appare percepita dall'occhio come il pensiero dall'orecchio...». Ma il senso che ci dà veramente l'estensione degli oggetti materiali (la cui esistenza assoluta, nel *Saggio*, non è ancora esplicitamente esclusa) è il tatto; e l'estensione tangibile è ben diversa dall'estensione che ci appare alla vista: quella è realtà, questo è fenomeno, o meglio, è traduzione in termini visivi dell'estensione tangibile. Ma si tratta, in ogni caso, di

pito quando avanzerete ancor più vicino; perchè invece vi è una continua serie di oggetti visibili che si succedono l'un l'altro durante tutto il tempo che vi venite avvicinando.

H. — E' così infatti; eppure io so, quando vedo un oggetto, quale oggetto percepirò dopo aver oltrepassato una certa distanza: non importa se sarà esattamente lo stesso o no: tale esperienza mi suggerirà, in ogni modo, una certa idea della distanza (1).

PH. — Caro Hylas, riflettete solo un po' su questo punto, e poi ditemi se ci si trova qualcosa di più di questo: dalle idee che voi attualmente percepite per mezzo della vista, voi avete imparato per esperienza da quali altre idee (secondo l'ordine costante della natura) sarete impressionato, dopo una certa successione di tempo e di movimento.

H. — Tutto considerato, trovo che non vi è altro.

PH. — Ora, non è chiaro che se supponiamo che un cieco-nato acquistasse improvvisamente la vista, potrebbe alla prima non avere esperienza di ciò che può essere *suggerito* dalla vista?

H. — Certo.

PH. — Egli non avrebbe allora, secondo le vostre stesse ammissioni, alcuna nozione della distanza connessa con le cose che vede, bensì le prenderebbe per una nuova categoria di sensazioni, esistenti solo nella sua mente (2).

---

due ordini di percezioni assolutamente eterogenee, benchè abitualmente associate e corrispondenti l'una all'altra, sicchè in pratica si finisce per ritenerle una stessa cosa. Vedremo subito, attraverso il suggestivo esempio del cieco-nato che acquista la vista, una chiarificazione di tutto questo.

(1) La corrispondenza delle percezioni tattili con quelle visive conferma la validità delle prime, e in ogni caso confermerà l'esistenza di qualche cosa di esteriore. Vedi nota 1, pag. 82.

(2) Nel *Saggio* cit. (sez. 41) leggiamo: «Da ciò che si è premesso si ricava la conseguenza evidente che un cieco-nato, riportato alla vista, non avrebbe dapprima alcuna idea della distanza per mezzo di essa: il sole e le stelle, tanto gli oggetti più lontani quanto i più vicini, gli apparirebbero tutti come fossero nel suo occhio, o piuttosto nella sua mente. Gli oggetti introdotti dalla vista gli sembrerebbero (come in realtà sono) null'altro che una serie di pensieri o sensazioni, ciascuno dei quali vicino a lui come le percezioni di dolore o di piacere, o come le più intime passioni dell'anima. Perchè il nostro giudicare gli oggetti percepiti per mezzo della vista come fossero a una certa distanza, ossia al di fuori della mente, è esclusivamente un effetto dell'esperienza; il quale in quelle circostanze non avrebbe potuto ancora verificarsi. Que-

H. — E' innegabile.

PH. — Ma, per rendere la cosa ancora più chiara: non è la *distanza* una linea rivolta perpendicolarmente all'occhio?

H. — Sì.

PH. — E può una linea così situata venir percepita dalla vista?

H. — No.

PH. — Non ne segue quindi che la distanza non è propriamente percepita immediatamente dalla vista?

H. — Parrebbe così.

PH. — Ancora, è vostra opinione che i colori sono a una certa distanza?

H. — Bisogna riconoscere che sono soltanto nella mente.

PH. — Ma i colori non appaiono all'occhio come coesistenti nello stesso posto con l'estensione e le figure? (1).

H. — Infatti.

PH. — Come potete allora concludere dalla vista che le figure esistono al di fuori della mente, quando ammettete il contrario per i colori? L'apparenza sensibile non è esattamente la stessa per le une come per gli altri?

H. — Non so che cosa rispondere.

PH. — Ma anche ammettendo che la distanza sia davvero percepita immediatamente dalla mente non ne seguirebbe tuttavia ancora ch'essa esista al di fuori della mente. Giacchè qualsiasi cosa percepita immediatamente è un'idea; e può qualche idea esistere al di fuori della mente?

---

sta osservazione si trova già nel *Comm. Book*, pag. 12. Come s'è già osservato (n. 1, pag. 82), il cieco-nato non conoscerà l'*estensione visiva*, ossia non saprà come appaiono alla vista le distanze, ma il tatto già gli permette di percepire l'*esteriorità*: gli oggetti che sente egli sa che sono *esterni* a lui, egli sa che l'esperienza gli fa conoscere un qualcosa di anche spazialmente esteriore. Non pare vero, quindi, che le percezioni visive debbano apparirgli come «esistenti solo nella mente», o analoghe a quelle di dolore o di piacere.

(1) Si ricordi che, per il B., con la vista non si percepiscono che estensioni di colore (v. nota 2, pag. 82).

Non si può far distinzione fra le idee, percepite immediatamente, e gli oggetti reali, percepiti mediante le idee.

H. — Il supporlo sarebbe assurdo; ma ditemi, Philonous, possiamo percepire o conoscere qualcosa all'infuori delle idee?

PH. — Quanto alla deduzione razionale delle cause dagli effetti, questa è al di fuori della nostra ricerca (1). E quanto ai sensi potete dire voi meglio di me se percepite qualcosa che non sia percepito con immediatezza. E chiedo a voi se le cose percepite con immediatezza non sono altro che le vostre stesse sensazioni o idee. Invero più di una volta, nel corso di questa conversazione, vi siete pronunciato su questi punti; ma sembra, da questa vostra ultima domanda, che vi siate allontanato da ciò che pensavate allora.

H. — A dire il vero, Philonous, io penso che vi siano due generi di oggetti: gli uni percepiti con immediatezza, vengono chiamati *idee* (2); gli altri sono le cose reali ossia gli oggetti esterni, percepiti per l'intermediario delle idee, che sono loro immagini e rappresentazioni. Ora io ammetto che le idee non esistono al di fuori della mente; ma il secondo genere di oggetti, sì (3). Mi spiace di non aver pensato prima a questa distinzione; avrebbe probabilmente tagliato corto al vostro discorso.

(1) A suo tempo (v. pag. 42) Hylas e Philonous si sono accordati di ritenere cose sensibili «soltanto quelle che vengono immediatamente percepite coi sensi», escludendo esplicitamente che le cose dedotte, «opera esclusiva della ragione», possano venir percepite. Queste deduzioni, quindi, sono estranee all'argomento, se finora si è trattato dell'esistenza assoluta delle cose sensibili.

(2) Sempre nel significato empiristico di *rappresentazioni*.

(3) Hylas ritorna così, in fondo, alla distinzione che ha fatto prima fra *sensazione* e *oggetto* della sensazione. Si vide allora (v. nota 1, pag. 71), come tale distinzione potrebbe avere due significati, e come Hylas intendesse per oggetto solo quel tanto di mondo esterno che è attualmente nella percezione, ossia delle rappresentazioni di qualità sensibili: cosa, come si vide, insostenibile. Qui la distinzione è ben netta: nella percezione vi è un primo oggetto, che non è esso stesso un essere reale, bensì un'idea di un qualche cosa che costituisce il secondo oggetto, e che è invece un essere, e viene conosciuto, appunto, attraverso a quelle idee che lo rappresentano alla mente, ossia attraverso a *rappresentazioni* di esso. Il ragionamento che segue, e che continua sostanzialmente fino alla fine del Dialogo, può dividersi in questi punti fondamentali: 1° si

PH. — Questi oggetti esterni sono percepiti col senso o con qualche altra facoltà?

H. — Sono percepiti col senso (1).

PH. — Come! Vi è qualcosa di percepito col senso che non viene percepito con immediatezza?

H. — Sì, Philonous, in un certo modo vi è. Per esempio, quando guardo una pittura o una statua di Giulio Cesare, posso dire in un certo modo di percepirlo (sebbene non con immediatezza) per mezzo dei sensi.

PH. — Sembra allora che voi riteniate che le nostre idee, che sole vengono percepite con immediatezza, siano immagini degli oggetti esterni: e che questi pure vengano percepiti dal senso in quanto hanno una certa conformità o rassomiglianza con le nostre idee?

H. — Questo è ciò che penso.

PH. — E nello stesso modo che Giulio Cesare, invisibile in se stesso, è nondimeno percepito dalla vista, le cose reali, non percepibili in se stesse, vengono percepite col senso.

H. — Nello stesso modo.

PH. — Ditemi, Hylas: quando guardate il ritratto di Giulio Cesare vedete con gli occhi qualcosa di più che dei colori e delle forme, poste con una certa simmetria e armonia dell'insieme?

H. — Null' altro.

PH. — E una persona che non abbia mai saputo nulla di Giulio Cesare vedrebbe altrettanto?

H. — Sì.

PH. — Di conseguenza egli ha la vista, e l'uso di essa, nello stesso grado di perfezione che l'avete voi?

dimostra anzitutto che quegli *oggetti* non possono essere percepiti, bensì dovranno essere dedotti con la ragione o dalla memoria; 2º Hylas deve ammettere, del resto, che non esistono argomenti per dedurli razionalmente; 3º Philonous dimostra ch'essi non sono conoscibili attraverso alle idee, in quanto si deve escludere che una percezione sia simile a ciò che non è percepibile; 4º le cose sensibili, se sono simili alle idee, non potranno essere altro che idee, e quindi esisteranno solo in una mente; se quindi la loro realtà deve consistere, come Hylas vuole, in un'esistenza fuori della mente, esse non hanno realtà: col che si dimostra che la posizione di Hylas porta allo scetticismo.

(1) Come già s'è avvertito, gli oggetti propriamente non vengono percepiti dal senso, ma intuiti dall'intelletto attraverso le percezioni.

H. — D' accordo.

PH. — Donde viene allora che i vostri pensieri sono diretti all' imperatore romano, e i suoi no? Questo non può derivare dalle sensazioni o idee del senso da voi allora percepite; giacchè voi riconoscete di non avere alcun vantaggio rispetto a quella persona da questo punto di vista. Sembra quindi che quei pensieri provengano dalla ragione e dalla memoria: non è vero?

H. — Sembra.

PH. — Di conseguenza, non seguirà dall' esempio che avete addotto che venga percepito col senso qualcosa che non viene percepito con immediatezza. Sebbene io ammetta che si possa dire, in un certo senso, che noi percepiamo le cose sensibili in modo mediato per mezzo del senso: cioè quando, da una connessione avvertita con frequenza, la percezione immediata delle idee per mezzo di un senso ne *suggerisce* alla mente delle altre, forse appartenenti a un altro senso, che abitualmente sono connesse con esse. Per esempio, quando sento una carrozza che corre per la via, percepisco con immediatezza soltanto il suono; ma, dall' esperienza che ho avuto che un suono simile è connesso con una carrozza, si dice che sento la carrozza. E' tuttavia evidente che, a stretto rigore, non si possono *udire* altro che *suoni*; e la carrozza non è quindi propriamente percepita col senso, ma suggerita dall' esperienza. Così pure, quando diciamo di vedere una sbarra di ferro arroventata, la solidità e il calore del ferro non sono gli oggetti della vista, ma vengono suggeriti all' immaginazione dal colore e dalla figura che soli vengono propriamente percepiti da quel senso. In breve, attualmente e a stretto rigore vengono percepite, da un qualsiasi senso, soltanto quelle cose che si sarebbero percepite in caso che quello stesso senso ci fosse stato conferito appena allora. Quanto alle altre cose, è chiaro che vengono suggerite alla mente soltanto dall' esperienza, fondata sulle percezioni precedenti (1). Ma, per tornare al vostro confronto col ritratto di Cesare, è chiaro, se continuate a ritenerlo valido, che dovete sostenere che le cose reali, ossia gli archetipi delle nostre idee, non sono percepiti per mezzo del senso, bensì per mezzo di qualche facoltà interna dell' anima.

---

(1) L' esperienza permette quindi di rilevare delle connessioni fra i vari tipi e gruppi di percezioni. Di tale genere, come s' è visto (nota 2, pag. 82), è la connessione fra percezioni visive e percezioni tattili.

come la ragione e la memoria. Gradirei quindi sapere quali argomenti potete ricavare dalla ragione per affermare l'esistenza di ciò che voi chiamate *cose reali* od *oggetti materiali*: se vi ricordate di averli visti precedentemente come sono in se stessi, oppure se avete udito di qualcuno che li abbia visti (1).

H. — Vedo, Philonous, che siete disposto allo scherzo; ma con questo mezzo non arrivate a convincermi.

PH. — Il mio scopo è solamente di apprendere da voi la via per giungere alla conoscenza degli *esseri materiali*. Qualunque cosa noi percepiamo viene concepita immediatamente o mediamente: per mezzo del senso, oppure per mezzo della ragione e della riflessione. Ma, dato che avete escluso il senso, vi prego di mostrarmi quale ragione avete per credere alla loro esistenza; e di quale *mezzo* vi è possibile far uso per provarla, al mio oppure al vostro stesso intelletto.

H. — Per dirla francamente, Philonous, considerando ora la questione, non trovo di poter portarvi alcuna buona ragione per provare tale esistenza. Ma ciò che mi sembra pienamente chiaro è che è almeno possibile che tali cose esistano realmente. E, finchè non vi sia alcuna assurdità nel supporlo, sono risoluto a credervi come ho fatto finora, fino a quando voi non portiate buone ragioni a sostegno del contrario.

PH. — Come! Siamo arrivati a questo, che voi *credete* soltanto all'esistenza degli oggetti materiali, e che la vostra credenza è fondata puramente sulla sua possibilità di esser vera? Vi porterò allora delle ragioni contro di essa: sebbene si possa pensare che l'onere della prova spetti o chi sostiene l'affermativa. Del resto, questo punto che ora siete risoluto a mantenere,

---

(1) Ammesso il paragone della statua di Cesare, si dovrebbe ammettere, come in quel caso, che gli oggetti sensibili («archetipi», ossia *modelli primitivi*, delle nostre idee) non siano percepibili, bensì deducibili razionalmente o con l'ausilio della memoria, in quanto diversi ed estranei alle idee che ne abbiamo. Ora non c'è alcuna prova per dedurli razionalmente, e il ricorrere alla memoria sarebbe ammettere, con Platone, che il conoscere sia ricordare, ossia che tali oggetti li abbiamo già conosciuti, e non per mezzo del senso. Si badi che tali oggetti, almeno in quanto esseri esistenti, sarebbero conoscibili e affermabili, secondo varie correnti filosofiche antiche e moderne (fra queste ultime, per il Reid, il Galluppi, il Rosmini già ricordati) appunto grazie al possesso innato (variamente spiegato) della nozione dell'essere: e tale conoscenza parrebbe accertata dall'*evidenza* con cui appare a tutti.

senza alcuna ragione, è in realtà quello stesso, per abbandonare il quale avete più di una volta riconosciuto, durante questo discorso, esservi delle buone ragioni (1). Ma, lasciandole pur tutte da parte, se vi capisco esattamente, voi dite che le nostre idee non esistono al di fuori della mente, bensì sono delle copie, delle immagini o delle rappresentazioni di certi originali che sono effettivamente al di fuori della mente (2).

H. — Mi avete inteso esattamente.

PH. — Sono quindi come le cose esterne?

H. — Sì.

PH. — Queste cose hanno una natura stabile e permanente, indipendente dai nostri sensi, oppure sono perpetuamente mutevoli, a seconda che produciamo dei movimenti nei nostri corpi, come quando sospendiamo, esercitiamo o alteriamo le nostre facoltà od organi di senso?

H. — Le cose reali, è chiaro, hanno una natura fissa e reale, che rimane la stessa nonostante qualsiasi cambiamento nei nostri sensi, o nella posizione e nel movimento dei nostri corpi; ciò che può effettivamente modificare le idee nella nostra mente, ma sarebbe assurdo pensare che possa avere lo stesso effetto sulle cose esistenti al di fuori della mente.

PH. — Come è possibile, allora, che cose perpetuamente vaghe e variabili come le nostre idee siano copie o immagini di qualcosa di fisso e costante? O, in altre parole, dato che tutte le qualità sensibili, come la grandezza, la figura, il colore, ecc., cioè le nostre idee, sono in continuo mutamento, in seguito a qualsiasi alterazione della distanza, dell'ambiente o dello strumento della sensazione, come possono degli oggetti materiali determinati venir rappresentati o ritratti adeguatamente da una serie di cose distinte, ciascuna delle quali è così differente e dissimile dalle altre? Oppure, se mi direte che ogni oggetto rassomiglia a una soltanto delle nostre idee, come potremo distinguere la copia vera da quelle false?

---

(1) Philonous non si è limitato finora a dimostrare che non vi sono motivi sufficienti per credere all'esistenza degli oggetti materiali, ma ha portato tutta una serie di argomenti, che Hylas ha dovuto riconoscere validi, per dimostrare che tale esistenza non solo non è provata, ma è inammissibile.

(2) E' l'ipotesi avanzata da Hylas a pag. 85.

H. — Confesso, Philonous, di essere nell' imbarazzo: non so che cosa rispondere a quanto dite.

PH. — Ma questo non è tutto. Che cosa sono gli oggetti materiali in se stessi: percepibili o impercipienti?

H. — Propriamente e con immediatezza nulla può venire percepito all' infuori delle idee. Tutte le cose materiali, quindi, sono non-sensibili in se stesse, e possono essere percepite solo per mezzo delle nostre idee.

PH. — Le idee allora sono sensibili, e i loro archetipi non-sensibili?

H. — Esatto.

PH. — Ma come può ciò che è sensibile essere *simile* a ciò che non è sensibile? Può una cosa reale, in se stessa *invisibile*, essere simile a un *colore*; o una cosa reale, che non è *udibile*, essere simile a un *suono*? In una parola, che cosa può essere simile a una sensazione o a un' idea, se non un' altra sensazione o idea? (1).

H. — Debbo ammetterlo, penso non ci sia null' altro.

PH. — E' possibile che ci sia qualche dubbio sulla questione? Del resto, non conoscete perfettamente le vostre stesse idee?

H. — Le conosco perfettamente; giacchè quanto non percepisco o conosco non può entrare a farne parte.

PH. — Consideratele, quindi, ed esaminatele, e poi ditemi se vi è in esse qualcosa che possa esistere al di fuori della mente; o se potete concepire qualche cosa di simile ad esse al di fuori della mente.

H. — Esaminando bene, trovo che mi è impossibile con-

(1) E' riproposto qui, in termini empiristici (come già a pag. 80), il grandioso problema della conoscibilità del reale, ossia della adeguazione della mente alla realtà data: se ogni oggetto mentale è un *pensato*, e se la realtà esiste indipendentemente da una mente che la pensi, pare difficile ammettere che un *pensato* possa essere simile a un *non-pensato*: onde la realtà sarà inconoscibile. Oppure deve ammettersi che anche la realtà sia costituita di *pensati* (da Dio), sicchè il mio *pensato* sarà ad essa del tutto simile? Il problema risale a Platone e ad Aristotele, e la seconda delle sue due soluzioni è avviata direttamente al panteismo: più sviluppata dai neo-platonici, fu seguita anche da alcuni interpreti di Aristotele. Naturalmente, mentre gli antichi pensavano a una pensabilità concettuale delle cose da parte di Dio, vediamo che il B. non pensa che a una *percepibilità* di esse in quanto complesso di qualità sensibili.

cepire o intendere come qualcosa di diverso da un'idea possa essere simile a un'idea. Ed è evidentissimo che *nessuna idea può esistere al di fuori della mente* (1).

PH. — Siete quindi obbligato, e dai vostri stessi principi, a negare le *realità* delle cose sensibili; giacchè voi fate consistere tale realtà in un'esistenza assoluta esteriore alla mente. Il che è quanto dire che siete un autentico scettico. Così ho raggiunto il mio scopo, che era di mostrarvi che i vostri principi portano allo scetticismo.

H. — Per il momento sono ridotto al silenzio, se non pienamente convinto.

PH. — Mi piacerebbe sapere che cosa richiedereste di più per una perfetta convinzione. Non avete avuto la libertà di spiegarvi in tutti i modi? C'è stato nel discorso qualche piccolo passo falso, di cui mi sia impadronito e su cui abbia insistito? O non vi è stato concesso di ritirare oppure di riconfermare qualsiasi affermazione abbiate messo innanzi, se serviva meglio al vostro scopo? Ogni cosa che abbiate detto non è stata ascoltata ed esaminata con la massima obbiettività immaginabile? In una parola, su ogni punto non vi siete, per vostra bocca, dichiarato convinto? Del resto, se anche ora potete scoprire qualche incrinatura in qualcuna delle vostre precedenti concessioni, o pensate che rimanga qualche sotterfugio, qualche nuova distinzione, qualche ombra o qualche commento qualsiasi, perchè non lo avanzate?

H. — Un po' di pazienza, Philonous. Al momento sono così sorpreso di vedermi preso in trappola, e come imprigionato nel labirinto in cui mi avete condotto, che non ci si può attendere che io trovi sul momento la via per uscirne. Dovete darmi tempo di guardarmi attorno e di ritrovarmi.

PH. — Ascoltate: non è la campana del collegio?

H. — Suona per le preghiere.

PH. — Rientriamo allora, se volete, e ritroviamoci qui domani mattina. Nel frattempo potete rivolgere i vostri pensieri alla conversazione di questa mattina, e vedere se potete trovarci qualche errore, o scoprire qualche nuovo mezzo per liberarvi.

H. — Va bene.

---

(1) E' questa una delle proposizioni fondamentali del pensiero del B., su cui fonderà la sua prova dell'esistenza di Dio, come vedremo nel 2º Dialogo.

## DIALOGO SECONDO

### Critica del materialismo sensistico.

H. — Vi prego di scusarmi, Philonous, se non sono venuto prima. Per tutta la mattina ho avuto la testa così piena della nostra passata conversazione che non mi riusciva di badare a che ora fosse, anzi, a dire il vero, neppure a nient' altro.

PH. — Sono lieto che ve ne siate interessato, giacchè spero che se vi erano degli errori nelle vostre ammissioni, o degli sbagli nei ragionamenti che ne ho dedotti, ora me li mostrerete.

H. — Vi assicuro che non ho fatto altro, dopo che vi ho lasciato, che andare alla ricerca di errori e sbagli, e con questo intento ho esaminato minutamente l'intero procedimento del discorso di ieri: ma tutto invano, perchè le idee a cui quel discorso mi ha portato mi appaiono, dopo averle riesaminate, ancor più chiare ed evidenti; e più le considero, più irresistibilmente mi obbligano ad assentirvi.

PH. — E non è questo — non vi pare? — un segno che sono genuine, che procedono dalla natura e che sono conformi alla retta ragione? La verità e la bellezza sono simili in questo, che un esame approfondito va a tutto loro vantaggio; mentre il falso lustro dell'errore e dell'inganno non può sopportare un riesame o un'osservazione troppo da vicino.

H. — Ammetto che c'è molto di vero in quanto dite. Nè alcuno può essere più completamente convinto di me della verità di quelle strane conseguenze, finchè ho presenti i ragionamenti che portano ad esse. Ma, quando non vi rivolgo il pensiero, sembra d'altra parte che vi sia, nel modo moderno di spiegare le cose, qualcosa di così soddisfacente, di così naturale e comprensibile che, lo confesso, non so come respingerlo.

PH. — Non so che modo intendiate.

H. — Voglio dire, il modo di spiegare le nostre sensazioni e le nostre idee.

PH. — E qual'è?

H. — Si suppone che l'anima abbia la sua sede in qualche parte del cervello, da cui i nervi hanno inizio, e da cui si estendono a tutte le parti del corpo; e che gli oggetti esterni, per mezzo delle diverse impressioni che producono sugli organi di senso, comunichino certi movimenti vibratorii ai nervi; ed essendo questi pieni di spiriti vitali, propaghino tali vibrazioni al cervello, sede dell'anima, la quale, a seconda delle varie impressioni o tracce prodotte in quel modo nel cervello, viene affettata variamente dalle idee (1).

PH. — E questa la chiamate una spiegazione del modo con cui siamo affetti dalle idee?

H. — Perchè no, Philonous? Avete qualcosa da obiettare a quella teoria?

PH. — Vorrei prima sapere se ho capito esattamente la vostra ipotesi. Voi presentate certe tracce nel cervello come cause o occasioni delle nostre idee. Vi prego di dirmi se con *cervello* voi intendete una cosa sensibile.

H. — Che altro pensate ch'io possa intendere?

PH. — Le cose sensibili sono tutte percepibili immediatamente; e le cose che sono percepibili immediatamente sono idee; e queste esistono solamente nella mente. Su questo eravate già d'accordo da molto tempo, se non sbaglio (2).

(1) Anche il Cartesio (v. *Discorso sul metodo*, P. V) assegnava all'anima per sede una parte del cervello, la ghiandola *pineale*, posta nel mezzo di esso, e attribuiva agli « spiriti animali » (una specie di sostanza animale sottilissima circolante attraverso i nervi) la funzione di portare al cervello le sensazioni. Alla conoscenza sensoriale egli attribuiva però una funzione assolutamente secondaria di fronte alla conoscenza razionale delle più importanti fra le nostre idee, quelle *innate*, conoscenza che non dipendeva affatto dall'esperienza sensoriale. E' perciò da escludersi che Hylas si riferisca al Cartesio; egli pensa piuttosto alla teoria gnosologica di Tommaso Hobbes, che riduceva lo spirito ad un corpo sottilissimo, e perciò non percepibile, e faceva dipendere dalle sensazioni, per azione meccanica dei nervi, tutta la vita psichica, raziocinio e volizione compresi (v. *De corpore*, I, cap. XXV, 1-3). L'influsso hobbesiano era fortissimo fra i *liberi pensatori* contemporanei del B., avviati al più radicale materialismo.

(2) Vedi specialmente pag. 91.

H. — Non lo nego.

PH. — Quindi il cervello di cui parlate, essendo una cosa sensibile, esiste solo nella mente. Ora gradirei sapere se trovate ragionevole supporre che un'idea ossia una cosa esistente nella mente possa causare tutte le altre idee. E, se siete di quel parere, vi pregherei di spiegarmi l'origine di quell'idea primaria ossia del cervello stesso.

H. — Io non spiego l'origine delle nostre idee per mezzo di quel cervello che è percepibile al senso (essendo questo solo una combinazione di idee sensibili) ma per mezzo di un altro che immagino.

PH. — Ma le cose immaginate non sono veramente *nella mente* come quelle percepite?

H. — Debbo confessare di sì.

PH. — Il che porta, quindi, allo stesso punto; e per tutto questo tempo voi siete venuto spiegando le idee per mezzo di certi movimenti o impressioni del cervello; cioè per mezzo di certe alterazioni in un'idea, non importa se sensibile o immaginabile.

H. — Comincio a dubitare della mia ipotesi.

PH. — All'infuori degli spiriti (1), tutto ciò che sappiamo o concepiamo sono le nostre stesse idee. Quindi, quando dite che tutte le idee sono causate da impressioni nel cervello, concepite questo cervello o no? Se sì, allora parlate di idee impresse in un'idea che causa la stessa idea, il che è assurdo. Se invece non lo concepite, voi parlate in modo inintelligibile, invece di formare un'ipotesi ragionevole.

H. — Vedo ora chiaramente che non era altro che un sogno. Non c'è nulla di fondato in quell'ipotesi.

PH. — Non dovete darvene pensiero; perchè, dopo tutto, questo modo di spiegare le cose, come voi lo chiamate, non potrebbe mai soddisfare nessuna persona ragionevole. Quale connessione ci può essere tra un movimento nei nervi, e le sensa-

(1) Come si è già osservato, la necessità in cui si trova il B. di ammettere la conoscibilità di Dio e delle anime umane, per ammettere la fondatezza dei dogmi della religione, lo porta ad affermare (poco coerentemente, come più oltre vedremo) che noi siamo in grado di concepire gli spiriti, oltre alle idee, ossia oltre alle immagini derivanti dalle sensazioni.

zioni di suono o di colore nella mente? O come è possibile che queste siano l'effetto di quello? (1).

H. — Non avrei mai potuto pensare che ci fosse così poco fondamento in quell'ipotesi come adesso mi appare.

### Assurdità della posizione scettica.

PH. — Bene, allora. Siete alla fine convinto che nessuna cosa sensibile ha un'esistenza reale, e che siete in realtà uno scettico insigne?

H. — E' troppo evidente per negarlo.

PH. — Guardate! (2). Non sono i campi coperti da una deliziosa verzura? Non vi è qualcosa nei boschi e nelle macchie, nei fiumi e nelle chiare sorgenti, che incanta, delizia, riempie l'anima di trasporti? Al cospetto dell'ampio e profondo oceano, o di qualche grande montagna la cui vetta si perde fra le nubi, o di un'annosa oscura foresta, le nostre anime non si riempiono di un piacevole orrore? Persino fra le rocce o nei deserti non s'incontra una gradevole selvatichezza? Quale schietto piacere si prova nel contemplare le bellezze naturali della terra! Per preservare e rinnovare il nostro godimento di esse, il velo della notte non si stende alternatamente sulla sua faccia, e non cambia essa d'abito con le stagioni? Come gli elementi sono disposti convenientemente! Quale varietà ed utilità [nel più piccolo pro-

---

(1) Dopo la speciosa critica precedente, fondata sull'osservazione che il cervello sensibile si riduce a un'idea, in cui quindi non possono essere imprresse delle altre idee, si viene ora alla critica fondamentale dell'ipotesi gnoseologica in questione, di carattere nettamente materialistico: è evidente che vi è assoluta diversità di natura fra il «movimento dei nervi» e le «sensazioni di suono o di colore nella mente»: l'uno è un fatto meccanico, le altre sono un atto di coscienza; e tale diversità porta ad escludere che le seconde siano semplice effetto meccanico del primo.

(2) Il B. prende ora a criticare la posizione scettica, affermando che la perfezione delle leggi fisiche e l'ordine del creato ci obbligano ad ammettere una Provvidenza divina, di cui essi sono la manifestazione, e rendono ridicolo ogni tentativo di dubitare della realtà di un simile splendente universo. Ricordiamo, a questo proposito, il calore con cui Philonous si è difeso dall'accusa di scetticismo, formulata da Hylas all'inizio del primo Dialogo. — Il passo che ora segue è artisticamente assai bello; e l'entusiasmo per gli spettacoli naturali che tutto lo pervade (e che s'in-

dotto della natura]! (1). Quale delicatezza, quale bellezza, quale ingegnosit  nei corpi animali e vegetali! Come tutte le cose sono ordinate squisitamente, tanto in ordine ai loro fini particolari come per costituire parti distinte di un tutto! E mentre si aiutano e si sostengono reciprocamente, non si danno rilievo e si illustrano l'una con l'altra? Innalzate ora i vostri pensieri da questa sfera terrestre a tutte quelle luci gloriose che adornano l'eccelsa volta del cielo. Il movimento e la posizione dei pianeti non sono ammirevoli per l'utilit  e l'ordine? Si   mai saputo che quei globi (malamente detti *erratici*) abbiano deviato anche solo una volta, nei loro viaggi che si ripetono attraverso il vuoto senza sentieri? Non misurano intorno al sole spazi sempre proporzionali ai tempi? (2). Cos  fisse, cos  immutevoli sono le leggi per mezzo delle quali l'invisibile Autore della natura fa essere l'universo. Come vivido e raggianti   lo splendore delle stelle fisse! Come magnifica e ricca quella negligente profusione con cui sembra siano state sparse per l'intera volta celeste! Eppure, se prendete il telescopio, esso vi rende accessibile alla vista una nuova schiera di stelle che sfuggono ad occhio nudo. Di qui esse sembrano vicine e piccole, ma a una visione riavvicinata appaiono come immensi globi di luce posti a varia distanza, sperduti lontano negli abissi dello spazio. Ora dovete chiamare in vostro aiuto l'immaginazione. Il senso, debole e meschino, non pu  descrivere i mondi innumerevoli che ruotano intorno ai fuochi centrali; e in questi mondi l'energia di una Mente perfettissima dispiegata in infinite forme. Ma n  il senso n  l'immaginazione sono grandi abbastanza per comprendere l'estensione illimitata, con tutto il suo rilucente addobbo. Per quanto la mente si affatichi impiegando e tendendo ogni suo potere fino all'estremo, resta ancor fuori irraggiungibile un incommensurabile soprappi . Pure tutti i grandi corpi che con-

contra sovente negli scritti del Nostro)   pienamente nel quadro dello spirito illuministico, cos  ricco di senso della natura. Il B. vuole sottolineare come il suo immaterialismo non porti affatto a una negazione dei valori della natura, bens  a una loro altissima valutazione, al di sopra di ogni dubbio scettico.

(1) Nella 1<sup>a</sup> e nella 2<sup>a</sup> edizione: «nelle pietre e nei minerali».

(2) Allude a quel fenomeno espresso dalla 2<sup>a</sup> legge di Keplero, che cos  suona: «Le aree descritte dal raggio vettore (cio  dal segmento che congiunge il centro del Sole col centro di un pianeta) sono proporzionali ai tempi impiegati a descriverle».

pongono questo ampio sistema, per quanto distanti e remoti, sono collegati da qualche segreto meccanismo, da qualche arte e forza divina, in una mutua dipendenza e rapporto reciproco; anche con questa terra, che era quasi caduta dai miei pensieri e sperduta nella folla dei mondi. Non è tutto il sistema immenso, bello, glorioso al di là dell'espressione e al di là del pensiero? Quale trattamento meritano allora quei filosofi, che vorrebbero privare di ogni *realità* queste scene nobili e deliziose? Come si potrebbe rimanere fedeli a quei principi che ci portano a ritenere tutta la bellezza visibile della creazione una luce falsa e immaginaria? Per essere chiari, non potete aspettarvi che questo vostro scetticismo venga trovato stravagantemente assurdo da tutta la gente di buon senso?

### La prova gnoseologica dell'esistenza di Dio.

H. — Gli altri uomini pensino come loro piace; ma per conto vostro non avete nulla da rimproverarmi. La mia consolazione è che voi siete altrettanto scettico quanto me.

PH. — Qui, Hylas, debbo chiedervi il permesso di non essere d'accordo con voi.

H. — Come! Per tutto il tempo avete convenuto nelle premesse, ed ora negate la conclusione, e mi lasciate sostenere per mio conto quei paradossi a cui mi avete portato? Questo non è proprio leale.

PH. — Nego d'aver convenuto con voi in quelle teorie che portano allo scetticismo. Voi infatti dicevate che la *realità* delle cose sensibili consiste in una *esistenza assoluta al di fuori delle menti degli spiriti*, ossia distinta dal loro essere percepite. E conformandovi a questa nozione della realtà, siete *voi* che siete obbligato a negare che le cose sensibili abbiano qualche esistenza reale: cioè, conformemente alla vostra stessa definizione, vi professate voi stesso uno scettico (1). Ma io non ho detto nè pensato che la realtà delle cose sensibili si dovesse definire in quel modo. Per me è evidente, per le ragioni che voi ammettete, che le cose sensibili non possono esistere altrimenti che in una mente o spirito. Dal che concludo, non ch'esse non

(1) Hylas aveva affermato (v. pag. 41) che basta « respingere l'esistenza reale delle cose sensibili » per meritare la definizione di scettico.

abbiano un' esistenza reale, ma che, visto che non dipendono dal mio pensiero, e che hanno un' esistenza distinta dall' esser percepite da me, *deve esistere qualche altra Mente in cui esse esistono*. E' tanto sicuro, quindi, che il mondo sensibile esiste realmente, quanto che vi è uno Spirito infinito onnipresente che lo sostiene e lo contiene (1).

H. — Cosa! Ciò non è più di quanto io e tutti i Cristiani sosteniamo; non solo, ma anche tutti coloro che credono che esista un Dio, e che Egli conosca e comprenda tutte le cose.

PH. — Sì, ma qui sta la differenza. Gli uomini credono comunemente che tutte le cose sono conosciute o percepite da Dio, perchè credono all' esistenza di un Dio; viceversa io, d' al-

(1) Lo scetticismo di H. dipende, insomma, dal suo *dogmatismo* (per così chiamarlo, con un termine divenuto poi così usato), ossia dalla sua convinzione che *realità* significhi sussistenza di oggetti al di fuori della mente; e poichè gli oggetti sensibili, come si è dimostrato nel 1º Dialogo, non possono esistere al di fuori di una mente, così essi non avranno realtà. Per Philonous, invece, parrebbe che sia *realità* anche la pura *presenza in una mente*; il che porterebbe al massimo soggettivismo, e all' affermazione che tutte le idee sono reali, anche quelle che sono frutto dell' immaginazione. Allora, un po' spicciativamente, Philonous osserva che le idee esistono anche indipendentemente dal mio pensiero, sicchè deve esistere una Mente infinita che le contenga, e viene così a fondare la loro realtà sul fatto ch'esse sono *percepite da Dio*. La *realità* delle idee, quindi, sarà nuovamente obbiettiva, e non (o *non solo*) soggettiva. Ma si tratta sempre di un concetto equivoco e non ben precisato: le idee sono *reali* perchè presenti alla nostra mente, oppure perchè presenti alla Mente divina? Il filo del ragionamento porterebbe piuttosto alla prima soluzione, che però il B. deve respingere se vuole evitare di cadere nel soggettivismo. Si afferma così che *reale* è quell' idea che esiste indipendentemente dalla mia mente, che s'impone alla mia mente venendo *dal di fuori*, ossia dalla sola mente che può influire sulla mia, la mente di Dio. Ma resta a provare che davvero io non produco le mie idee del senso, e una prova simile coinvolge molti e gravi problemi di cui non pare che il B. abbia piena coscienza. Egli infatti, là dove tocca tale argomento (v. per es. pag. 74), si limita a dimostrare che tali percezioni sono *involontarie*, e affermando erroneamente che ogni azione è volontaria, afferma pure la nostra piena passività nel percepire. Ora un ragionamento simile è lungi dall' essere esauriente, in quanto si può ammettere nell' io una capacità rappresentativa involontaria, come voleva, per es., il Leibniz. Da tale dimostrazione dipende pure la famosa *prova gnoseologica* berkeleyana dell' esistenza di Dio, ammesso come presupposto del nostro conoscere; prova che il B. intende come coronamento del suo sforzo filosofico e scopo di esso, in quanto capace di convincere i liberi pensatori partendo dalle loro stesse premesse gnoseologiche.

tro canto, affermo immediatamente e necessariamente l'esistenza di un Dio, perchè tutte le cose sensibili debbono essere percepite da Lui.

H. — Ma, se tutti crediamo la stessa cosa, quanto importa il come giungiamo a questa credenza?

PH. — Ma non è neppure vero che noi conveniamo nella stessa opinione. Perchè i filosofi, quantunque riconoscano che tutti gli esseri corporei sono percepiti da Dio, pure attribuiscono loro una sussistenza assoluta distinta dal loro esser percepiti da una mente qualsiasi; e io invece non ammetto tale sussistenza. D'altra parte, non c'è differenza tra il dire: *Vi è un Dio, quindi Egli percepisce tutte le cose*; e il dire: *Le cose sensibili esistono realmente; e, se esistono realmente, sono necessariamente percepite da una Mente infinita: quindi c'è una Mente infinita, ossia Dio?* Questo vi fornisce una dimostrazione diretta ed immediata, ricavata da un principio evidentissimo (1), dell'esistenza di Dio. Teologi e filosofi hanno provato senza tema di smentita, dalla bellezza e dall'utilità delle varie parti della creazione, ch'essa è l'opera di Dio (2). Ma che — lasciando da parte ogni aiuto dell'astronomia e della filosofia naturale (3), nonchè ogni considerazione dell'ingegnosità, dell'ordine e della organizzazione delle cose — si possa inferire necessariamente l'esistenza di una Mente infinita della pura *esistenza del mondo sensibile*, è un vantaggio proprio di coloro che abbiano fatto soltanto questa semplice riflessione: che il mondo sensibile è ciò che percepiamo per mezzo dei nostri diversi sensi; che nulla viene percepito per mezzo dei sensi all'infuori delle idee; e che nessuna idea o archetipo di un'idea può esistere altrimenti che in una mente. Voi potete ora, senza laboriose ricerche nel campo scientifico, senza ricorrere a sottigliezze di ragionamento o a noiose lungaggini di discorsi, ribattere e confondere il più stre-

(1) Dalle osservazioni fatte risulta evidente che questa dimostrazione non è affatto così « diretta e immediata », nonchè ben fondata, quanto il B. ritiene.

(2) E' la celebre *prova teologica, o fisico-teologica*, dell'esistenza di Dio, ricavata dall'ordine della creazione (comune a S. Tommaso come ai platonici); essa non viene negata dal B., ma ritenuta meno convincente della sua *prova gnoseologica*.

(3) E' il nome che si dava tradizionalmente alla fisica, finchè venne considerata un semplice capitolo della scienza filosofica, e non una scienza autonoma.

nuo avvocato dell'ateismo. Quel miserabile ricorso, vuoi a una successione eterna di inconscie cause ed effetti, vuoi a un corso fortuito di atomi; quelle barbare fantastiche di Vanini (1), Hobbes (2) e Spinoza (3): in una parola l'intero sistema dell'ateismo non viene interamente rovesciato con questa sola riflessione: della contraddizione contenuta nel supporre che tutto, o una qualche parte, persino la più rozza e informe, del mondo visibile, possa esistere al di fuori di una mente? Fate che qualcuno di quei maestri di empietà esamini soltanto i suoi pensieri, e vi cerchi se può concepire come una roccia, un deserto, un caos, un qualche guazzabuglio di atomi, come una cosa qualsiasi, sia sensibile che immaginabile, possa esistere indipendentemente da una Mente, e non gli occorrerà andare più lontano per convincersi della sua follia. Vi può essere qualcosa di più bello del portare una disputa a una simile conclusione, e lasciare che uno veda da sé se può concepire, anche solo nel pensiero, ciò che ritiene vero in linea di fatto, e da un'esistenza concettuale attribuirgliene una reale? (4).

### Differenze fra l'immaterialismo di Berkeley e la visione delle cose in Dio di Malebranche.

H. — Non si può negare che vi sia qualcosa di sommamente utile alla religione in ciò che voi sostenete. Ma non trovate ch'esso rassomiglia assai a una teoria sostenuta da alcuni moderni eminenti, teoria della *visione di tutte le cose in Dio*?

(1) Lucilio Vanini, detto Giulio Cesare V., nato a Taurisano nelle Puglie nel 1585 e arso come ateo a Tolosa nel 1619, autore di un *De admirandis naturae arcanis* di schema aristotelico ma con interpretazione materialistica.

(2) Tommaso Hobbes (1588-1679), affermando che la nozione fondamentale del mondo esterno è quella di moto, e che tutte le altre vi si riconducono, nega la pensabilità di esseri che non si muovano, e quindi non corporei, e spiega materialisticamente il fenomeno della conoscenza, come già si vide. E' il vero iniziatore dell'empirismo.

(3) Benedetto Spinoza (1632-1677) rientra fra gli atei per il suo monismo panteistico, che esclude l'esistenza del Dio personale, proprio delle religioni rivelate.

(4) Il fervore di B. è qui certamente ammirevole, e rivela l'intento di apologetica religiosa ch'egli persegue nelle sue opere. Del valore della sua argomentazione si è già detto.

PH. — Gradirei molto di conoscere quell'opinione: vi prego di espormela.

H. — Essi ritengono che l'anima, essendo immateriale, è incapace di mettersi in rapporto con le cose materiali, in modo da concepirle in se stesse; e che essa invece le percepisce per mezzo della sua unione con la sostanza di Dio il quale, essendo spirituale, è puramente intelligibile, ossia capace di essere l'oggetto immediato del pensiero dello spirito. D'altra parte, l'essenza divina contiene in sè delle perfezioni corrispondenti a ogni essere creato, le quali sono, per questa ragione, atte a mostrarlo ossia a rappresentarlo alla mente (1).

PH. — Io non capisco come le nostre idee, che sono cose del tutto passive e inerti, possono costituire l'essenza, o qualche parte (o come qualche parte) dell'essenza o sostanza di Dio, che è un essere non passivo, indivisibile, puro, attivo. Vi sono molte altre difficoltà ed obiezioni che si presentano di primo acchito contro questa ipotesi; ma aggiungerò soltanto ch'essa è soggetta a tutte le assurdità dell'ipotesi comune, in quanto suppone che un mondo creato esista altrimenti che nella mente di

---

(1) Hylas si riferisce qui a Nicola Malebranche (1638-1715), oratoriano francese, il più notevole esponente della corrente cosiddetta « occasionistica », derivante dal Cartesio. Com'è noto, questi non aveva risolto, nel suo sistema, il problema del rapporto reciproco fra le sostanze estese e le sostanze pensanti, la cui differente natura sembra anzi escludere del tutto che tale rapporto possa esservi. Tale problema rende particolarmente difficile la spiegazione del fenomeno della conoscenza, nella quale lo spirito pare conoscere il mondo esterno attraverso i sensi corporei. Già Arnoldo Geulinx (1625-1669) escludeva che vi fosse conoscenza *diretta* del mondo esterno attraverso i sensi, e affermava che ogni fatto sensoriale è *occasione* perchè Dio ci faccia conoscere l'idea corrispondente al corpo esterno che impressiona i nostri sensi. Approfondendo questo concetto, il Malebranche notava essere impossibile che le idee chiare e distinte delle cose possano essere in noi, in quanto l'una implica tutte le altre, e la loro infinitudine non può trovar posto in alcuno spirito finito. Quindi le idee o perfezioni delle cose, con tutti i loro infiniti modi d'essere propri delle varie sostanze corporee, sono tutte in Dio e fanno parte della sua essenza, e là noi le conosciamo: tutte, compresa l'estensione che, come estensione *intelligibile* o idea universale d'estensione, è anch'essa in Dio in tutti i suoi modi d'attuazione. Quanto è d'intelligibile nelle cose è dunque in Dio, e la realtà esteriore delle cose, al di fuori di Dio, ci è puramente attestata dal racconto biblico della creazione. In più, lo stesso pensiero nostro ha la sua radice in Dio, « luogo degli spiriti »: Dio è la luce del nostro pensiero.

uno Spirito. E oltre a tutto questo essa presenta un'assurdità che le è peculiare: quella di far sì che il mondo materiale non serva a nessuno scopo (1). Ora, se nelle scienze è ritenuto un buon argomento contro certe ipotesi l'osservazione ch'esse suppongono che la Natura, ossia la Sapienza Divina, abbia fatto qualche cosa senza scopo, o fatto con metodi noiosi e indiretti ciò che avrebbe potuto essere compiuto per una via molto più facile e semplice (2), che cosa potremo pensare di quell'ipotesi che suppone che tutto il mondo sia stato fatto senza scopo?

H. — Ma che cosa dite? Non siete anche voi dell'opinione che noi vediamo tutte le cose in Dio? Se non prendo abbaglio, ciò che voi sostenete vi ci porta vicino.

PH. — [(3) Pochi uomini pensano, eppure tutti hanno delle opinioni. Per questo le opinioni degli uomini sono superficiali e confuse (4). Non vi è nulla di strano che opinioni in se stesse assai diverse vengano tuttavia confuse l'una con l'altra da coloro che non le esaminano attentamente. Non mi sorprendo quindi se alcuni s'immaginano che io mi sia riempito d'entusiasmo per Malebranche; cosa dalla quale sono in verità assai lontano (5). Egli costruisce sulle idee generali più astratte, che io nego assolutamente (6). Egli afferma un mondo esterno assoluto, che io nego. Egli pretende che siamo ingannati dai nostri sensi, e che non conosciamo le nature reali ossia le vere forme

---

(1) Come s'è visto, il mondo reale è, per il Malebranche, assolutamente inconoscibile, e lo si ammette solo per fede. Non ne vede quindi la funzione.

(2) Effettivamente nelle scienze si preferiscono quelle ipotesi che sono verificabili con calcoli più brevi.

(3) Il passo fra parentesi quadre fu aggiunto nella terza edizione.

(4) Il vero pensiero non può portare all'errore: se tutti pensassero, il loro pensiero sarebbe sempre reciprocamente conforme. Ma purtroppo gli uomini si accontentano quasi sempre di avere delle semplici opinioni, basate su osservazioni affrettate e su ragionamenti disordinati, e quindi sempre diverse da uomo a uomo, anche se talvolta apparentemente simili.

(5) L'apparente somiglianza fra l'immaterialismo del B. e la «visione in Dio» del Malebranche, induceva molti a giudicare il primo un seguace fedele del secondo: ciò che al B. spiaceva assai, e in realtà non era vero. Onde lo sfogo qui aggiunto nell'edizione del 1734.

(6) Come s'è detto, Malebranche afferma che in Dio ci sono i principi intelligibili delle cose, ossia quelle idee generali, come quella d'estensione, che il B. esclude assolutamente (v. pag. 68),

e figure degli esseri estesi; sui quali punti io sostengo esattamente il contrario. Sicchè nel complesso non vi sono principi più fondamentalmente opposti che i suoi e i miei. Bisogna ammettere che] io sono pienamente d'accordo con ciò che dice la Sacra Scrittura, che « in Dio viviamo, ci muoviamo ed abbiamo il nostro essere » (1). Ma che noi vediamo le cose nella Sua essenza, nel modo detto sopra, sono ben lontano dal crederlo. E' evidente che le cose che percepisco sono mie proprie idee, e che nessuna può esistere a meno che non sia in una mente; nè è meno chiaro che queste idee o cose percepite da me, o esse stesse o i loro archetipi (2), esistono indipendentemente dalla mia mente, poichè so di non essere io stesso il loro autore, non essendo in mio potere determinare a piacimento da quale particolare idea sarò impressionato quando aprirò gli occhi o le orecchie (3): esse debbono quindi esistere in qualche altra Mente, il cui Volere è che esse si manifestino. Insomma, le cose percepite immediatamente sono idee o sensazioni, chiamatele come volete; ma come può un'idea o sensazione esistere, o essere prodotta, se non da una mente o spirito? Una cosa simile sarebbe inconcepibile. E l'affermare che è inconcepibile equivale a definirla un assurdo: no?

H. — Senza dubbio.

PH. — D'altra parte, invece, è perfettamente concepibile che esse esistano in uno spirito e ne siano prodotte; giacchè questo non è altro che quanto sperimento ogni giorno in me stesso. in quanto che io percepisco innumerevoli idee e, con un atto della mia volontà, posso formarmene una gran varietà e farle nascere nella mia immaginazione: sebbene, si deve ammetterlo, queste creature della fantasia non siano veramente così nette, forti, vivaci e durature come quelle percepite per mezzo dei sen-

---

(1) Atti degli Apostoli, XVII, 28: dal discorso di S. Paolo dinanzi all'Areopago di Atene.

(2) « Modelli originali »: così Platone chiamava le sue « idee », in quanto modelli degli oggetti sensibili. Si badi a questa affermazione del B., secondo cui in Dio esistono le cose percepite da me, « o esse stesse o i loro archetipi », senza precisare se in Lui esistano le une o gli altri: il motivo di questo accenno agli archetipi verrà poi fuori più in là. (V. pag. 154, nota 3).

(3) V. n. 1, pag. 98.

si, le quali ultime vengono chiamate *cose reali* (1). Da tutto ciò concludo che *vi è una Mente che produce in me in ogni momento tutte le impressioni sensibili che percepisco*. E dalla varietà, dall'ordine e dal carattere di queste io concludo che *l'Autore di esse è sapiente, potente e buono oltre la nostra comprensione*. Badate bene: io non dico che vedo le cose col percepire ciò che le rappresenta nella sostanza di Dio: questo io non lo capisco. Io dico invece che le cose percepite da me sono conosciute dall'intelletto e prodotte dalla volontà di uno Spirito infinito. E tutto ciò non è molto chiaro ed evidente? Non contiene forse nulla di più di quanto un po' di osservazione della nostra mente, e di ciò che vi avviene, non solo ci permette di concepire, ma anzi ci obbliga a riconoscere?

Non è ammissibile la materia come causa delle nostre idee.

H. — Credo di capirvi perfettamente, e ammetto che la prova che date dell'esistenza della Divinità sembra non meno evidente di quanto non sia sorprendente. Ma, pur concedendo che Dio è la causa suprema ed universale di tutto, non ci potrebbe essere ancora una terza Natura oltre agli Spiriti e alle Idee? Non possiamo ammettere una causa subordinata e limitata delle nostre idee? In una parola, nonostante tutto non potrebbe esistere la *materia*?

PH. — Quante volte debbo spiegarvi la stessa cosa? Voi ammettete che le cose percepite per mezzo del senso non esistono fuori della mente; ma non vi è nulla che sia percepito per mezzo del senso che non sia percepito con immediatezza: quindi

(1) La differenza fra le concezioni della fantasia e le percezioni prodotte in me da Dio consisterebbe quindi in questi due caratteri: 1° che le prime dipendono dalla mia volontà; 2° che esse non sono così nette e forti come quelle percepite per mezzo dei sensi. La distinzione ha una importanza fondamentale, in quanto le prime non sono cose *reali* e le seconde sì, e su tale distinzione crede il B. di poter fondare l'esistenza obiettiva (in Dio) delle cose e affermare l'indipendenza di esse da noi e quindi provare l'esistenza di Dio. Ma non è vero che le creazioni della fantasia dipendano sempre dalla volontà, e neppure il secondo criterio appare sicuro e, in ogni caso, si tratta di un criterio di distinzione puramente empirico (quale quello elaborato poi dallo Hume fra *idee* e *impressioni*), e quindi sprovvisto di valore obiettivo.

non vi è nulla di sensibile che esista al di fuori della mente. Quindi la materia, su cui ancora insistete, è qualcosa di intelligibile, suppongo; qualcosa che si può scoprire per mezzo della ragione, e non per mezzo del senso.

H. — Avete ragione.

PH. — Vi prego di farmi sapere su quale ragionamento è fondata la vostra credenza nella materia; e che cosa sia la materia, nel significato che presentemente le date (1).

H. — Trovo che si producono in me varie idee, di cui so di non essere la causa; nè esse sono la causa di se stesse, oppure l'una dell'altra, essendo esseri pienamente passivi, fugaci e dipendenti da altro. Debbono quindi avere *una qualche* causa distinta da me e da loro stesse: della quale io non pretendo di sapere nulla più di questo, che essa è *la causa delle mie idee*. E questa cosa, qualunque essa sia, la chiamo materia (2).

PH. — Ditemi, Hylas: qualsiasi persona ha la libertà di cambiare il significato corrente e proprio attribuito a un termine comune della lingua? Per esempio, supponete che un viaggiatore vi dica che in un certo paese gli uomini passano attraverso il fuoco senza scottarsi, e, dopo che si sia spiegato, troviate che egli intendeva con la parola *fuoco* ciò che gli altri chiamano *acqua*. O se vi affermasse che vi sono alberi che camminano su due gambe, intendendo uomini col termine *alberi*. Lo trovereste ragionevole?

H. — No: lo troverei del tutto assurdo. L'uso comune è la norma della proprietà nella lingua. E per chiunque l'affettare di parlare impropriamente è un pervertire l'uso della parola, e non può mai servire a uno scopo migliore che a prostrarre e moltiplicare le discussioni anche quando non vi è in realtà differenza di opinioni.

PH. — E non significa la *materia*, nell'accezione comune

(1) Si ritorna al problema già visto a pag. 88: quale prova *razionale* vi sia dell'esistenza della materia. Là Hylas aveva subito ammesso di non trovare «alcuna buona ragione per provare tale esistenza». Qui invece accetta la discussione.

(2) E' la concezione del Locke: sebbene io non possa dire nulla sulla natura delle cose esterne, pure le sensazioni mi accertano della loro esistenza, almeno finchè esse operano su di me facendosi percepire da me. (V. Saggio L. IV, cap. XI).

e corrente della parola, una sostanza estesa, solida, mobile, non pensante e inattiva?

H. — Sì.

PH. — E non è stato messo in chiaro che una *tale* sostanza non ha la possibilità di esistere? E quando pure si conceda che esista, come può ciò che è *inattivo* essere una *causa*, o ciò che è *non-pensante* essere una *causa di pensiero*? (1). Certo voi potete, se volete, attribuire alla parola *materia* un significato contrario a quello volgarmente accettato, e dirmi che intendete con essa un essere inesteso, pensante e attivo, che è la causa delle nostre idee. Ma che altro sarebbe questo se non un giocare sulle parole e cacciarsi proprio in quell'errore che voi avete proprio adesso condannato con tanta ragione? Io non trovo alcun errore nel vostro ragionamento, finchè voi deducete una causa dai *fenomeni*: ma nego che la causa deducibile dalla ragione si possa propriamente definire materia.

H. — C'è davvero qualcosa di giusto in quanto dite. Ma temo che non comprendiate pienamente il mio pensiero. Non vorrei affatto si pensasse che io neghi che Dio, ossia uno Spirito infinito, è la causa suprema dell'universo. Quanto io affermo è che, subordinata al Supremo Agente, vi è una causa di natura limitata ed inferiore, che *concorre* nella produzione delle nostre idee, non con alcun atto di volontà, ossia con un'attività spirituale, ma con quel genere di azione che è proprio della materia, ossia col *movimento*.

PH. — Vedo che ad ogni occasione ricadete nel vostro vecchio e screditato concetto, di una sostanza mobile, e quindi estesa, esistente al di fuori della mente. Come! Avete già dimenticato che vi eravate convinto del contrario; o volete che vi ripeta ciò che è stato detto su questo argomento? In verità non è un bel modo da parte vostra, supporre ancora l'esistenza di ciò che avete così spesso riconosciuto non avere nessun fondamento (2). Ma, per non insistere più a lungo su ciò che è stato trat-

(1) Il B. afferma che una *causa* deve sempre essere qualcosa di *attivo*, il che non è affatto vero (ci sono, per esempio, delle *cause deficienti*, ossia delle mancanze o privazioni di qualcosa, che provocano degli effetti): in quel caso si dovrebbe pensare che la morte è qualcosa di attivo, e simili. Così pure nulla vieta di pensare che il non-pensante sia causa di pensiero.

(2) V. pag. 71.

tato così largamente, vi chiedo se tutte le vostre idee non sono perfettamente passive e inerti, non includendo in sè alcuna attività.

H. — Sono tali.

PH. — E le qualità sensibili sono forse qualcosa d'altro che idee?

H. — Come ho riconosciuto spesso, esse non sono altro.

PH. — E non è il *movimento* una qualità sensibile?

H. — Sì.

PH. — Di conseguenza non è un'azione?

H. — D'accordo. E infatti è chiarissimo che, quando muovo un dito, esso rimane passivo, mentre la mia volontà, che produce l'azione, è attiva.

PH. — Ora io desidero sapere, in primo luogo, se, concesso che il movimento non è un'azione, potete concepire qualche azione oltre alla volontà (1); e, in secondo luogo, se il dire qualcosa e non concepire nulla non è che un dire delle assurdità (2); e, infine, se, considerate le premesse, non vi accorgete che il supporre qualche causa efficiente o attiva delle nostre idee, diversa dallo *Spirito*, è altamente assurdo e irragionevole? (3).

La materia non può essere uno strumento per la produzione delle nostre idee.

H. — Rinuncio del tutto a sostenere questo punto. Ma sebbene la materia non possa essere una causa, pure che cosa impe-

---

(1) Già altre volte abbiamo visto questa erronea e arbitraria riduzione dell'agire all'azione del volere (v. nota 1, pag. 74).

(2) Hylas ha ammesso di non avere alcuna nozione distinta della *materia*.

(3) Che vi sia una diversità fra il fatto fisico del movimento dei nervi e il fatto spirituale della percezione, sicchè il secondo non può essere una pura conseguenza meccanica del primo e presuppone invece l'attività di uno spirito dotato di capacità percettiva, è cosa verissima e già osservata nel corso del Dialogo (v. nota 1, pag. 95). Ma che fra le due cose non vi sia un rapporto, sicchè veramente il fatto sensoriale possa vedersi come *causa* del mettersi in moto della funzione percettiva dello spirito, e quindi la materia che impressiona i nostri sensi appaia come la *causa* della percezione, è cosa che il B. può escludere solo perchè, come s'è visto, egli riduce l'attività alla pura attività volontaria, sempre spirituale, quindi,

disce che sia uno *strumento*, di cui si serve l'Agente Supremo nella produzione delle nostre idee?

PH. — Uno strumento, dite voi: e quali sarebbero, per favore, la forma, le molle, gli ingranaggi e i movimenti di quello strumento?

H. — Di questi non pretendo di poter precisare nulla, dato che tanto la sostanza quanto le sue qualità mi sono completamente sconosciute.

PH. — Come? Siete allora dell'opinione che quello strumento sia composto di parti sconosciute, che abbia movimenti sconosciuti e una forma sconosciuta?

H. — Non credo che abbia neppure una figura o un movimento qualsiasi, essendo già convinto che nessuna qualità sensibile può esistere in una sostanza che non percepisce.

PH. — Ma che nozione è possibile farsi di uno strumento sprovvisto di ogni qualità sensibile, persino della stessa estensione?

H. — Non pretendo di averne alcuna nozione.

PH. — E quale ragione avete per pensare che questo qualcosa sconosciuto e inconcepibile debba esistere? E' forse che immaginate che Dio non possa agire senza di esso, oppure vi risulta dall'esperienza l'utilità di una cosa simile, nel formarvi le idee della mente?

H. — Siete sempre lì a seccarmi per sapere le ragioni della mia credenza. E quali ragioni avete voi, per piacere, per non crederci?

PH. — Per me è una ragione sufficiente per non credere all'esistenza di una cosa, il non vedere delle ragioni per crederci. Ma, per non insistere sulle ragioni per credervi, voi non mi fate neppure conoscere *in che cosa* vorreste ch'io credessi: dato che dite di non averne nozione di sorta. Dopo tutto, permettete che vi preghi di considerare se è da filosofo, o anche soltanto da uomo di buon senso, pretendere di credere a ciò di cui ignorate l'essenza e il perchè.

H. — Piano, Philonous. Quando vi dico che la materia è uno *strumento*, non è ch'io non intenda proprio nulla. E' vero che non conosco il carattere particolare dello strumento ma, comunque, io ho una qualche idea di *strumento in generale*, che applico ad esso.

PH. — Ma che cosa direste se si provasse che, persino

nella nozione generalissima di *strumento*, preso in un significato distinto da quella di *causa*, vi è qualcosa che ne rende l'uso incompatibile con gli attributi divini?

H. — Fatemelo vedere e cederò su questo punto.

PH. — Che cosa intendete per natura o nozione generale di *strumento*?

H. — Ciò che è comune a tutti gli strumenti particolari compone la nozione generale.

PH. — Non è comune a tutti gli strumenti l'essere usati per fare solamente quelle cose che non si possono compiere unicamente con un atto di volontà? Così, per esempio, io non uso alcuno strumento per muovere le dita, perchè lo faccio con la volontà; ma ne userei uno se dovessi smuovere una parte di una roccia o per sradicare un albero. Non siete dello stesso parere? Oppure potete farmi qualche esempio di impiego di uno strumento per conseguire un effetto che dipende immediatamente dalla volontà dell'agente? (1).

H. — Riconosco di non potere.

PH. — Come potete quindi supporre che uno Spirito perfettissimo, dal cui Volere tutte le cose hanno una dipendenza assoluta ed immediata, abbia bisogno di uno strumento per le sue operazioni, oppure ne faccia uso pur non avendone bisogno? Così mi sembra che siate obbligato ad ammettere che l'uso di uno strumento senza vita e inattivo sia incompatibile con la perfezione infinita di Dio; e questo, per vostra stessa confessione, vi obbliga a cedere sulla questione.

H. — Non mi si presenta sul momento alla mente che cosa vi potrei rispondere.

---

(1) L'esempio sopra riportato è scelto erroneamente: la volontà può compiere solo degli atti volitivi, ossia formulare dei propositi; e per muovere un dito essa ha bisogno di strumenti, ossia del cervello e dei nervi. Si può anzi dire proprio il contrario di quanto qui afferma il B.: che cioè non è possibile fare esempi di azioni volontarie, *traducentisi in effetti esteriori all'agente* (attività traslative, non immanenti, come è la pura formulazione di un proposito), che non si attuino per mezzo di strumenti. Tutte le attività di tal genere, nell'ambito della nostra esperienza, implicano l'uso di strumenti. E la creazione divina, operata dal nulla e quindi senza strumenti, è, appunto per quello, un fatto superiore alla comprensione umana, e appartiene alla sfera del mistero. Quindi non è vero che non sia concepibile che Dio si serva di strumenti; è vero proprio il contrario: non è dato all'uomo concepire come Dio possa operare, senza strumenti, su qualcosa che a lui è esteriore.

PH. — Mi sembra invece che dovrete essere pronto ad ammettere la verità, quando vi è stata chiaramente provata. Noi, invero, che siamo esseri forniti di poteri limitati, siamo obbligati a far uso di strumenti. E l'uso di uno strumento mostra che l'agente è limitato dalle norme della legge di un altro, e che non può raggiungere il suo fine se non per quel mezzo e a quelle condizioni. Del che sembra sia una chiara conseguenza che l'Assoluto Supremo infinito non usi affatto utensili o strumenti. La volontà di uno Spirito Onnipotente non appena si esercita si attua, senza alcun impiego di mezzi; i quali, se vengono usati dagli agenti inferiori, non è in considerazione di una qualche efficacia reale che abbiano in sè, o di una attitudine necessaria a produrre qualche effetto, ma unicamente in obbedienza alle leggi della natura, ossia a quelle condizioni loro prescritte dalla Causa Prima, che per suo conto è al di sopra di ogni limitazione o prescrizione qualsiasi.

La materia non è un'occasione per le nostre idee.

H. — Non sosterrò più a lungo che la materia sia uno strumento. Comunque, non vorrei si credesse neppure ch'io rinunci ad ammettere la sua esistenza, giacchè, nonostante quanto è stato detto, può ancora essere un'occasione.

PH. — Quanti aspetti finirà per prendere la vostra materia? E quante volte si dovrà provare che non esiste, prima che vi decidiate ad abbandonarla? Ma, per non dire di più a questo proposito (sebbene secondo tutte le leggi della discussione potrei biasimarvi giustamente per il vostro cambiare così di frequente il significato dei principali termini), mi piacerebbe sapere che cosa intendete affermando che la materia è un'occasione, avendo già negato che sia una causa. E, quando abbiate mostrato in che senso voi intendete che sia un'occasione, vi pregherei, in secondo luogo, di mostrarmi quale ragione vi induce a credere che vi sia una tale occasione delle nostre idee.

H. — Per rispondere al primo punto dirò: per occasione io intendo un essere inattivo non pensante, alla presenza del quale Dio suscita le idee nella nostra mente (1).

(1) E' la teoria del Malebranche e degli altri occasionalisti (v. nota 1, pag. 101). Si può osservare come il Malebranche stesso escluda che si abbiano dei motivi per affermare con sicurezza l'esistenza del mondo ester-

PH. — E quale può essere la natura di questo essere inattivo e non pensante?

H. — Non conosco nulla della sua natura.

PH. — Passate allora al secondo punto, e avanzate qualche ragione per cui dobbiamo attribuire un' esistenza a questa cosa inattiva, non pensante e sconosciuta.

H. — Quando vediamo prodursi le idee nella nostra mente in un modo ordinato e costante, è naturale pensare che abbiano delle occasioni fisse e regolari, in presenza delle quali vengono suscitate.

PH. — Voi riconoscete allora che Dio solo è la causa delle nostre idee, e che egli le causa in presenza di quelle occasioni.

H. — Questa è la mia opinione.

PH. — Queste cose che voi dite essere presenti a Dio, senza dubbio Egli le percepisce.

H. — Certamente: altrimenti non potrebbero essere per Lui un' occasione per agire.

PH. — Non voglio insistere ora sul significato che date a questa ipotesi, o rispondere a tutte le questioni intricatissime e alle difficoltà cui si collega: voglio solo chiedervi se l' ordine e la regolarità osservabili nella serie delle nostre idee, ossia nel corso della natura, non siano sufficientemente giustificate attribuendole alla sapienza e alla potenza di Dio; e se non è un derogare da quegli attributi il supporre che Egli sia influenzato, diretto, o gli venga messo in mente quando e come deve agire, da una sostanza non pensante? (1). E infine, nel caso io ammettessi tutto quanto voi sostenete, se ciò servirebbe in qualche modo al nostro scopo; non essendo facile concepire come l' esistenza esterna o assoluta di una sostanza non pensante, distinta dalla sua percezione, possa essere dedotta dalla mia ammissione che vi sono certe cose

---

no. In Dio noi apprendiamo soltanto l' *idea generale* di *estensione*, puramente *intelligibile*. All' esistenza del mondo esterno si crede solo per fede, in quanto la Sacra Scrittura afferma la creazione divina. Hylas, quindi, pretendendo di dimostrare l' esistenza del mondo esterno mediante la regolarità e costanza delle nostre percezioni, va oltre l' occasionalismo.

(1) Le leggi naturali consistono, per il B., nell' ordine con cui costantemente Dio produce in noi le varie percezioni. Tale ordine e costanza può attribuirsi a Dio più che a una sostanza non pensante, il cui ordine, se mai, quasi tutti i filosofi fanno risalire appunto a un Dio creatore.

piercepitate dalla mente di Dio, che sono l'occasione per Lui per produrre le idee in noi (1).

H. — Non so proprio più che cosa pensare, giacchè ora quest'idea di *occasione* mi sembra pienamente infondata quanto il resto.

La materia non è concepibile in alcun modo.

PH. — Non vi accorgete finalmente che in tutti quei diversi significati della *materia* avete soltanto continuato a supporre non sapete neppur voi che cosa, senza nessuna ragione, e senza utilità di sorta?

H. — Ammetto io stesso liberamente di essere meno affezionato alle mie opinioni da che sono state esaminate così accuratamente. Eppure mi sembra ancora di avere qualche percezione confusa che ci sia la *materia*.

PH. — Voi potete percepire l'essere della materia o immediatamente o mediatamente. Se lo percepite immediatamente, vogliate informarmi con quale dei vostri sensi lo percepite. Se lo percepite mediatamente, fatemi sapere con quale ragionamento viene dedotto da quelle cose che percepite immediatamente. Questo per la percezione. E quanto alla materia stessa, vi chiedo se è oggetto, sostrato, causa, strumento od occasione. Avete già parlato a sostegno di ciascuna di queste tesi, modificando sempre le vostre opinioni e presentando la materia ora sotto un aspetto, ora sotto un altro. E ciò che avete avanzato, voi stesso l'avete dovuto riprovare o respingere. Se avete qualcosa di nuovo da avanzare, sarò lietissimo di sentirlo.

H. — Penso di aver già messo fuori tutto quello che avevo da dire su questi argomenti. Non so proprio più che prova addurre.

PH. — Eppure non siete disposto ad abbandonare il vostro vecchio pregiudizio. Per farvelo abbandonare più facilmente, desidero che, oltre a ciò che è stato avanzato fin qui, vogliate ancora considerare se, supposto che la materia esista, avete la possibilità di concepire come la potreste percepire; o, supponendo

(1) L'ammettere che Dio percepisca certe cose, che sono occasione per Lui di produrre certe percezioni in noi, non implica nè dimostra ancora che quelle cose abbiano un'esistenza distinta dalla percezione che Dio ne ha.

che non esista, se non è evidente che potreste essere affetto esattamente dalle stesse idee che avete ora e di conseguenza se non avreste proprio le stesse ragioni, che potete avere ora, per credere alla sua esistenza.

H. — Riconosco che è possibile che si percepiscano tutte le cose proprio come ora le percepiamo, anche se non ci fosse la materia nel mondo; e che ugualmente non concepisco come, se vi è la materia, questa possa produrre delle idee nelle nostre menti. E riconosco pure che mi avete convinto pienamente che è impossibile che esista una materia in qualcuno dei significati suaccennati. Pure ancora non posso impedirmi di supporre che esista la *materia* in un senso o nell'altro. *Che cosa sia* non pretendo invero di precisarlo.

PH. — Ma non esigo che designiate esattamente la natura di quell'essere sconosciuto. Vogliate dirmi soltanto se è una sostanza; e se sì, se potete supporre una sostanza senza accidenti; o, nel caso che supponiate che essa abbia accidenti o qualità, desidero mi facciate sapere che cosa sono tali qualità, o almeno che significa che la materia è il loro sostrato.

H. — Abbiamo già discusso su questi punti, e io non ho più nulla da dire su di essi (1). Ma, per prevenire ulteriori domande, lasciatemi dire che ora io non intendo per *materia* nè sostanza nè accidente, nè un essere pensante nè un essere esteso, nè causa o strumento nè occasione, ma qualcosa di interamente sconosciuto, distinto da tutte queste forme di essere.

PH. — Sembra allora che includiate nel vostro presente concetto di materia null'altro che l'astratta idea generale di *entità*.

H. — Null'altro; salvo che io aggiungo a questa idea generale la negazione di tutte quelle cose particolari, qualità o idee, che percepisco, immagino, o in qualche modo apprendo.

PH. — Per favore, dove supponete che esista questa materia sconosciuta?

H. — Oh, Philonous! Ora pensate di avermi messo nell'imbarazzo, perchè, se dico che esiste nello spazio, voi ne dedurrete che esiste nella mente, dato che si è convenuto che spazio ed estensione esistono soltanto nella mente. Ma io non mi vergogno di mostrare la mia ignoranza. Io non so dove essa esista;

(1) V. pag. 76 e segg.

sono solamente sicuro che non esiste nello spazio. Ecco una risposta negativa per voi. E non dovete aspettarvi altro per tutte le domande che avanzerete in futuro intorno alla materia.

PH. — Dato che non mi direte dove esiste, vogliate informarmi in che maniera supponete esista, o che cosa intendete per sua *esistenza*.

H. — Essa non pensa nè agisce, e nè percepisce nè viene percepita.

PH. — Ma che cosa c'è di positivo nella vostra nozione astratta della sua esistenza?

H. — Osservando bene, non trovo di averne alcuna nozione o concetto positivo qualsiasi. Vi ripeto che non mi vergogno di confessare la mia ignoranza. Non so che cosa si debba intendere per sua *esistenza*, ossia come esista.

PH. — Continuate, mio caro Hylas, a parlare con la stessa sincerità, e ditemi sinceramente se potete formarvi un'idea distinta dell'entità in generale, prescindendo ed escludendo ogni essere pensante o corporeo, ogni essere particolare qualsiasi.

H. — Ecco, lasciatemi pensare un momento..... confesso, Philonous, che trovo di non poterlo fare. Di primo acchito mi pareva di avere un'idea pallida e vaga dell'entità pura in astratto; ma, dopo un esame più vicino, mi è svanita completamente dalla vista. Più vi penso e più mi confermo nella prudente decisione di non dare altro che risposte negative, e di non aspirare agli ultimi gradi di una conoscenza o concezione positiva della materia, al suo *dove*, al suo *come*, alla sua *entità* o a qualsiasi qualità che le appartenga (1).

PH. — Quindi, quando parlate dell'esistenza della materia, non avete alcuna idea in mente?

---

(1) Veramente, una cosa è il pensare all'entità in astratto, *prescindendo* «da ogni essere pensante o corporeo» particolare, e una cosa è pensarvi *escludendo* ogni essere. La prima cosa è possibilissima, la seconda no, in quanto l'ente che nega ogni essere è un'evidente contraddizione. Del resto, siamo sempre alla solita posizione berkeleyana, per cui si confonde il concetto intelligibile con l'immagine mentale della cosa. E si capisce che non si possa *vedere* nell'immaginazione l'entità in astratto. Qui la confusione appare evidente dallo stesso modo di esprimersi di Hylas, che sente di avere «un'idea pallida e vaga» di tale entità, ma che poi, studiandosi di inseguirla e fermarla con gli occhi della immaginazione, se la vede svanire «completamente dalla vista»: quest'ultima parola mostra all'evidenza l'errore di impostazione della ricerca.

H. — Nessuna assolutamente.

PH. — Ditemi allora se le cose non stanno così: dapprima, dalla credenza nella sostanza materiale, avete derivato l'affermazione che gli oggetti immediati esistono al di fuori della mente; poi che vi sono degli archetipi; poi delle cause; poi degli strumenti; quindi delle occasioni: finalmente *qualche cosa in generale*, la cui essenza, all'esame, risulta *un nulla*. Così la materia porta al nulla. Che ne dite, Hylas, non è questo un bel sommario di tutto il vostro procedimento?

Non vi è alcuna ragione valida per affermare l'esistenza della materia.

H. — Sia quel che si voglia, io insisto ancora su questo punto: che il fatto che *noi* non siamo capaci di concepire una cosa non è argomento sufficiente per negarne l'esistenza (1).

PH. — Che da una causa, effetto, operazione, segno o altra circostanza si possa ragionevolmente inferire l'esistenza di una cosa non percepita immediatamente; e che sarebbe assurdo per chiunque il negare l'esistenza di questa cosa perchè non ne ha alcuna conoscenza diretta e positiva, ve lo ammetto spontaneamente. Ma quando non vi è nulla di tutto ciò; quando nè la ragione nè la rivelazione (2) ci inducono a credere all'esistenza di una cosa; quando non ne abbiamo neppure una nozione relativa; quando si fa astrazione dal percipiente e dall'essere percepito, dallo spirito e dall'idea; infine, quando non si può pretendere di possedere neppure l'idea più pallida e inadeguata: allora in verità io non concluderò contro la realtà di qualche nozione, o contro l'esistenza di qualcosa, ma la mia conclusione sarà invece che voi non avete in mente nulla affatto, che impiegate delle parole a sproposito, senza un disegno o un significato qualsiasi. E lascio giudicare a voi come si debba trattare un puro gergo convenzionale.

(1) Siamo in una posizione analoga a quella del primo Dialogo, pag. 88. In esso si era trattato degli oggetti sensibili, e Hylas aveva cercato alla fine di difenderne l'ammissibilità, anche se riconosceva l'impossibilità di dimostrarne l'esistenza assoluta. Qui invece è la materia in generale che Hylas vorrebbe salvare.

(2) La rivelazione divina contenuta nelle Sacre Scritture: vedremo nel terzo Dialogo come il B. ritenga di poter escludere che il racconto biblico della creazione implichi l'esistenza della materia.

H. — Per essere franco con voi, Philonous, i vostri argomenti sembrano irrefutabili in se stessi; ma non hanno avuto su di me un effetto tale da produrre quella completa convinzione, quell'assenso cordiale, che accompagna una dimostrazione. Mi trovo a ricadere ancora nella supposizione oscura di qualcosa che non conosco, della *materia*.

PH. — Ma non vi accorgete, Hylas, che due cose debbono concorrere nel portare via ogni scrupolo e nel produrre un assenso plenario nella mente? Mettete un oggetto visibile in una luce chiara quanto mai, pure, se vi è qualche imperfezione nella vista, o se l'occhio non è diretto verso di esso, non viene visto distintamente. E per quanto una dimostrazione possa essere ben fondata e chiaramente esposta, pure, se vi è nello stesso tempo l'ombra di un pregiudizio, o una tendenza erronea nell'intelletto, ci si può attendere un'improvvisa chiara percezione e una ferma adesione alla verità? No: occorrono tempo e fatiche; l'attenzione deve essere destata e trattenuta da una ripetizione frequente della stessa cosa ora nella stessa luce, ora sotto luci diverse. Io ho già detto, e mi accorgo di doverlo ancora ripetere e di doverci insistere, che è una libertà ingiustificabile che vi prendete, pretendendo di sostenere non sapete neppure che cosa, per una ragione che non conoscete, per uno scopo che non sapete. Si potrebbe trovare qualcosa di simile in qualche arte o scienza, in qualche classe o professione umana? O non vi è qui qualcosa di così spudoratamente sfacciato e irragionevole, quale non si incontrerebbe neppure nella più bassa conversazione comune? Ma forse direte ancora che la materia può esistere, sebbene nello stesso tempo non sappiate nè *che cosa si intenda per materia*, nè che cosa per sua *esistenza*. Questo è davvero sorprendente, tanto più che è completamente volontario [e fatto di vostra testa] (1), non essendovi voi obbligato da alcuna ragione; perchè io vi sfido a mostrarmi qualcosa in natura che richieda l'esistenza della materia per venir spiegata o giustificata.

H. — La *realtà* delle cose non può venir sostenuta se non si suppone l'esistenza della materia. E non è questa, non vi pare, una buona ragione perchè io sia zelante nel difenderla?

PH. — La *realtà* delle cose! Quali cose? Sensibili o intelligibili?

H. — Le cose sensibili.

(1) Omesso nella terza edizione.

PH. — Il mio guanto, per esempio?

H. — Quello o una qualunque altra cosa percepita dal senso.

PH. — Fissiamoci su un oggetto particolare. Non è una prova di sufficiente evidenza per me dell'esistenza di questo guanto, il fatto che lo vedo, lo sento e l'ho infilato? O, se così non fosse, com'è possibile che io riceva la sicurezza della realtà di questo oggetto, che vedo attualmente in questo posto, dalla supposizione che una cosa sconosciuta, che io non vedo nè potrò mai vedere, esista in un modo sconosciuto, in un luogo sconosciuto o magari in nessun posto affatto? Come può la realtà supposta di ciò che è intangibile essere una prova che qualcosa di tangibile esiste realmente? O la realtà di ciò che è invisibile esserlo di qualcosa di visibile, o in generale qualcosa di impercettibile provare che un percettibile esiste? Spiegate mi questo e io penserò che nulla è troppo difficile per voi (1).

H. — Tutto considerato, mi adatto a riconoscere che l'esistenza della materia è altamente improbabile; ma l'impossibilità assoluta e diretta non mi appare evidente.

PH. — Ma anche ammettendo che la materia sia possibile, pure, su questo solo fondamento, non ha maggior diritto all'esistenza che una montagna d'oro o un centauro (2).

## L'esistenza della materia è impossibile.

H. — Lo riconosco; pure non negate ancora che sia possibile; e ciò che è possibile, per quel che ne so, può esistere attualmente.

PH. — Nego che sia possibile; e, se non sbaglio, ho pro-

---

(1) Si torna così a quel problema dell'essenza della realtà, che abbiamo già visto così poco chiarito nel pensiero del B. (v. note I, pag. 98 e I, pag. 104). Qui invoca l'*evidenza* sensoriale come prova della realtà delle cose: le cose sono reali perchè noi siamo sicuri di percepirle. Ma, se tutte le cose sono idee, e tutte le idee, anche quelle prodotte dall'immaginazione, sono percepite, cade ogni possibilità di distinguere veramente le une e le altre: tutte saranno *reali* ugualmente.

(2) Molte cose, come una montagna d'oro o un centauro, possono pensarsi come possibili, e tuttavia, come non c'è nessuna ragione per pensarle come attualmente esistenti, così effettivamente non esistono. Lo stesso sarà per la materia, anche ammettendo che sia possibile, il che però B. esclude.

vato all'evidenza, partendo dalle vostre ammissioni, che non lo è. Nel senso comune della parola *materia* è contenuto qualche cosa di più che una sostanza estesa, solida, fornita di una certa configurazione, mobile, esistente al di fuori della mente? E non avete riconosciuto, più e più volte, di aver constatato ragioni evidenti per negare la possibilità di una simile sostanza?

H. — E' vero, ma questo è solamente un significato del termine *materia*.

PH. — Ma non è anche il solo significato proprio, genuino ed accettato? E se la *materia*, in questo senso, viene provata impossibile, non si può giudicarla con buoni fondamenti assolutamente impossibile? Altrimenti come una cosa potrebbe provarsi impossibile? E invero come ci potrà essere una prova possibile per un uomo che si prende la libertà di scuotere e mutare il significato comune delle parole?

H. — Pensavo che ai filosofi fosse concesso parlare più accuratamente che al volgo, e che non fossero sempre costretti all'accezione comune dei termini.

PH. — Ma quello che abbiamo ricordato ora è il significato comune ammesso fra gli stessi filosofi. Ma per non insistere su di questo, non vi è stato concesso di prendere la *materia* nel significato che più vi è piaciuto? E non avete approfittato nel modo più ampio di questo privilegio, talvolta cambiandolo intieramente, talaltra togliendo e mettendo nella definizione di essa qualsiasi cosa in quel momento servisse meglio al vostro scopo, contrariamente a tutte le regole riconosciute della ragione e della logica? E questo vostro metodo sfuggente e poco bello non ha fatto prendere al nostro discorso una lunghezza non necessaria, la *materia* essendo stata esaminata partitamente, e per vostra stessa confessione esclusa in ciascuno di quei sensi? E si può richiedere di più per provare l'assoluta impossibilità di una cosa, che il provarne l'impossibilità in ogni senso particolare che voi o altri vi attribuisca?

H. — Ma io non sono pienamente convinto che abbiate provato l'impossibilità della *materia* nell'ultimo più oscuro senso astratto e indefinito.

PH. — Quand'è che una cosa si dimostra impossibile?

H. — Quando si dimostra una inconciliabilità fra le idee comprese nella sua definizione.

PH. — Ma dove non vi sono idee, nessuna inconciliabilità può dimostrarsi fra le idee.

H. — E' vero.

PH. — Ora, in quello che voi chiamate il significato oscuro indefinito della parola *materia*, è chiaro, per vostra stessa confessione, che non vi è inclusa alcuna idea affatto, nessun significato eccetto un significato sconosciuto: che è lo stesso che non essercene nessuno. Non dovete attendervi che io possa provare un' inconciliabilità fra le idee là dove non ci sono idee; o la impossibilità della materia presa in un significato *sconosciuto*, cioè in nessun significato affatto. Il mio compito era solo di mostrarvi che non avete in mente *nulla*; e questo siete stato costretto ad ammetterlo. Sicchè si è mostrato che, in tutti i vostri vari sensi, non avevate in mente niente del tutto, oppure, se avevate in mente qualcosa, si trattava di un'assurdità. E se questo non è sufficiente a provare l'impossibilità di una cosa, vorrei che mi diceste che cosa occorre.

H. — Riconosco che mi avete provato che la materia è impossibile, nè vedo che cosa si potrebbe dire in sua difesa. Ma, nel tempo stesso che abbandono questa credenza, io vengo a sospettare di tutte le altre mie cognizioni. Perchè nessuna certamente potrebbe sembrare più evidente di quanto quella apparisse una volta: eppure ora appare tanto falsa e assurda quanto prima appariva vera. Ma mi pare che per il momento abbiamo discusso la questione a sufficienza. Il resto della giornata lo passerei volentieri nel ripercorrere nei miei pensieri i diversi punti della conversazione di oggi, e domani sarò lieto di incontrarvi di nuovo qui alla stessa ora.

PH. — Non mancherò di ritrovarmi con voi.

## DIALOGO TERZO

La credenza nella sostanza materiale porta allo scetticismo.

PH. — Ditemi, Hylas, quali sono i frutti della meditazione di ieri? Vi ha confermato nella stessa idea in cui eravate nel lasciarmi, o avete poi trovato motivo per cambiare opinione?

H. — Veramente la mia opinione è che tutte le nostre opinioni sono ugualmente vane ed incerte. Ciò che approviamo oggi lo condanniamo domani. Ci diamo tanta pena per il conoscere e spendiamo la vita nel ricercarlo, mentre, ahimè, non conosciamo nulla affatto; nè credo ci sia mai possibile conoscere qualcosa finchè viviamo. Le nostre facoltà sono troppo limitate e scarse. La natura certamente non ci ha fatti per la speculazione (1).

PH. — Come! Dite che non possiamo conoscere nulla, Hylas?

H. — Non vi è al mondo una sola cosa di cui possiamo conoscere la natura reale, ossia che cosa sia in se stessa.

PH. — Volete dirmi che non sapete realmente che cosa siano il fuoco o l'acqua?

H. — In verità potete sapere che il fuoco appare caldo e l'acqua fredda; ma questo non è nulla più che conoscere quali sensazioni si producono nella vostra mente, in seguito all'applicazione del fuoco e dell'acqua ai vostri organi di senso. Quan-

---

(1) In queste parole di Hylas vibra l'amarezza del dogmatico che, spinto a dubitare di alcune delle nozioni per lui più evidenti, nonostante la grande fiducia prima riposta nelle proprie opinioni, si sente come umiliato e offeso, e trova più dignitoso dubitare in genere delle capacità di raziocinio dell'umanità intera. Il tratto psicologico di questo passo è fine.

to alla loro costituzione interiore, alla loro natura vera e reale, voi ne siete totalmente all' oscuro (1).

PH. — Non so io forse che questa su cui mi trovo è una pietra reale, e che quello che mi vedo davanti agli occhi è un albero reale?

H. — Credete di *saperlo*? No, è impossibile che voi o un qualche uomo vivente lo possa sapere. Tutto ciò che sapete è che avete una certa idea o apparenza in mente. Ma che cosa sono l' albero o la pietra reali? Vi dico che il colore, la figura, la durezza che percepite, non sono le nature reali di quelle cose, e nemmeno qualcosa di simile ad esse. Lo stesso si può dire di tutte le altre cose reali, o sostanze corporee, che compongono il mondo. Nessuna di esse ha in sè nulla di simile a quelle qualità sensibili che noi percepiamo. Non dovremmo quindi pretendere di affermare o conoscere alcunchè di esse, come sono nella loro vera natura.

PH. — Eppure, Hylas, io posso distinguere con sicurezza, per esempio, l' oro dal ferro: e come potrebbe succedere questo se io non conoscessi come l' uno o l' altro sono veramente?

H. — Credetemi, Philonous, voi potete distinguere solamente fra le vostre idee. Quel color giallo, quel peso, quelle altre qualità sensibili, credete siano veramente nell' oro? Sono solamente relative ai sensi, e non hanno alcuna esistenza assoluta in natura. E pretendendo di distinguere le specie delle cose reali dalle apparenze che ne avete in mente, voi vi comportate forse altrettanto saggiamente quanto chi volesse concludere che due uomini sono di specie differenti perchè i loro vestiti non sono dello stesso colore.

PH. — Sembra allora che noi ci facciamo assorbire del tutto dalle apparenze delle cose, che per di più sono false. Il cibo che mangio e l' abito che vesto non hanno in sè\* nulla di quanto vedo e sento al tatto.

---

(1) E' questa la posizione del Locke, per il quale le varie sostanze classificate dalle scienze naturali non rappresentano altro che gruppi di corpi aventi la proprietà di produrre in noi quelle particolari sensazioni: della loro vera natura intrinseca non possiamo dire assolutamente nulla (*Saggio*, L. II, cap. XXIII, 3). Il B. ritiene, col suo immaterialismo, di poter superare questo scetticismo lockiano, affermando che la vera natura di una sostanza sta appunto nelle percezioni che noi ne abbiamo.

H. — Proprio così.

PH. — Ma non è strano che tutti quanti vengano così ingannati, e siano così stolti da credere ai propri sensi? Eppure non so come sia, ma gli uomini mangiano, bevono, dormono e compiono tutte le funzioni dell'esistenza con la stessa comodità e precisione che avrebbero se conoscessero realmente le cose relative ad esse.

H. — E' così infatti: ma voi sapete che la pratica ordinaria non richiede una grande esattezza di conoscenza speculativa. Quindi il volgo mantiene i suoi errori, e nonostante tutto se la cava ad aggiustarsi negli affari della vita. Ma i filosofi conoscono meglio la realtà delle cose.

PH. — Volete dire che sanno di *non sapere nulla*.

H. — Tale è veramente il vertice e la perfezione dell'umana conoscenza.

PH. — Ma fin qui avete proprio parlato sul serio, Hylas? E siete proprio seriamente persuaso di non conoscere nulla di reale nel mondo? Supponete di voler scrivere: non andreste a cercare, come farebbe chiunque, carta, penna e inchiostro, e non conoscereste quello che cercate?

H. — Quante volte debbo dirvi che non conosco la natura reale di alcuna cosa nell'universo? Posso certo, quando è il caso, far uso di carta, penna e inchiostro; ma che cosa sia nella sua vera natura ciascuna di queste cose, dichiaro positivamente di non saperlo. E lo stesso è vero per tutte le altre cose corporee. E, ciò che è più, noi non solo ignoriamo la natura vera e reale delle cose, ma persino la loro esistenza. Non si può negare che noi possediamo certe parvenze o idee; ma non posso concludere da esse che i corpi esistano realmente. Anzi, ora che ci penso, conformemente alle mie precedenti concessioni, debbo anche dichiarare che è impossibile che qualche cosa corporea *reale* possa esistere in natura.

PH. — Voi mi stupite. Ci fu mai qualcosa di più pazzo e stravagante delle opinioni che ora sostenete (1): e non è evi-

(1) Philonous aveva già avuto occasione di bollare l'assurdità della posizione scettica (v. pagg. 95-97). Ora vuol dimostrare come l'origine dello scetticismo risieda nell'erronea credenza dell'esistenza della sostanza materiale: ammessa questa, si deve riconoscerne l'assoluta inconoscibilità, perchè non si può provare in alcun modo che le nostre percezioni corrispondano agli oggetti materiali, anzi lo si può escludere net-

dente che siete stato trascinato a tutte quelle stravaganze dalla credenza nella *sostanza materiale*? Questa vi fa sognare la presenza in ogni cosa di tutte quelle nature sconosciute. Questa vi fa distinguere fra la realtà e l'apparenza sensibile delle cose. Ad essa siete debitore della vostra ignoranza di ciò che ogni altro conosce perfettamente. E questo non è tutto: voi non solo ignorate la vera natura di ogni cosa, ma non sapete se qualcosa realmente esista, o se vi sono delle vere nature; tanto più in quanto voi attribuite ai vostri esseri materiali un'esistenza assoluta, ossia esterna, nella quale supponete consista la loro realtà. E, poichè siete infine obbligato a riconoscere che una simile esistenza significa o una contraddizione completa o nulla affatto, ne segue che siete obbligato a respingere la vostra stessa ipotesi della sostanza materiale, e a negare senz'altro l'esistenza reale di qualsiasi parte dell'universo. E così siete piombato nel più profondo e deplorabile scetticismo che mai si sia avuto. Confessate, Hylas, non è come dico io?

La realtà delle cose consiste nel loro venir percepite.

H. — Sono d'accordo con voi. La *sostanza materiale* non era più che un'ipotesi; e falsa e infondata per di più. Non sprecherò più a lungo il mio fiato in sua difesa. Ma qualsiasi ipotesi voi avanziate, o qualsiasi sistema di cose voi avanziate al suo posto, dubito non abbia a rivelarsi altrettanto falso: lasciate solo che vi interroghi su di esso. Cioè, permettete che faccia con voi come voi avete fatto con me, e vi garantisco che ciò vi porterà, attraverso ad altrettante perplessità e contraddizioni, proprio allo stesso stato di scetticismo in cui io mi trovo in questo momento (1).

PH. — Vi assicuro, Hylas, che non pretendo di formulare una qualsiasi ipotesi. Io sono un tipo terra terra, abbastanza in-

---

tamente. Se invece, col B., le cose vengono ridotte a percezioni, esse saranno evidentemente conoscibili e vere, in quanto presenti allo spirito, anzi sarebbe ridicolo ogni dubbio su di esse.

(1) In questo terzo Dialogo assistiamo così alla prova del fuoco dell'immaterialismo: come nei primi due Dialoghi una serie di obiezioni ha demolito il *materialismo*, per così chiamarlo, così ora Hylas tenterà di demolire il sistema del B. Ma invano: esso supererà ogni prova.

gentuo per credere ai miei sensi e lasciar le cose come le trovo (1). Per esser chiaro, è mia opinione che le cose reali sono veramente le cose che vedo, sento e percepisco per mezzo dei sensi. Queste io conosco; e, trovando che rispondono a tutte le necessità e agli scopi della vita, non ho motivo di andare alla ricerca di altri enti sconosciuti. Un pezzo di pane sensibile, per esempio, mi calmerà l'appetito diecimila volte di più di quel pane insensibile, inintelligibile e reale di cui parlate voi. E' ugualmente mia idea che i colori e le altre qualità sensibili siano sugli oggetti. Non posso a nessun costo fare a meno di pensare che la neve è bianca e il fuoco è caldo. Voi, invero, che per *neve* e *fuoco* intendete certe sostanze esterne, non percepite e non percipienti, avete il diritto di negare che la bianchezza o il calore siano qualità inerenti ad essi. Ma io, che con quelle parole intendo le cose che vedo e sento, sono obbligato a pensare come l'altra gente. E, come non sono scettico rispetto alla natura delle cose, così neppure lo sono per la loro esistenza. Che una cosa possa venir realmente percepita dai miei sensi, e nello stesso tempo non esista realmente, è per me una chiara contraddizione; giacchè io non posso, neppure nel pensiero, distinguere o astrarre l'esistenza di una cosa sensibile dal suo essere percepita. Legno, pietre, fuoco, acqua, carne, ferro e cose simili, che nomino e di cui parlo continuamente, sono cose che conosco. E non le avrei conosciute se non le avessi percepite per mezzo dei sensi; e le cose percepite per mezzo dei sensi vengono percepite immediatamente; e le cose percepite immediatamente sono idee; e le idee non possono esistere al di fuori di una mente; la loro esistenza, quindi, consiste nell'esser percepite (2); sicchè quando sono percepite attualmente non si può dubitare della loro esistenza. Via, quindi, tutto quello scetticismo, tutti quei ridicoli dubbi filosofici! Che ridicolaggine per un filosofo mettere in dubbio l'esistenza delle cose sensibili, finchè non gli sia provata dalla veracità di Dio (3); o pretendere che la nostra cono-

(1) Il B. ostenta sempre di ritenere le proprie teorie come del tutto conformi al senso comune e alle esperienze più elementari.

(2) E' il famoso *esse est percipi* berkeleyano.

(3) Allude al Cartesio, per il quale l'esistenza dei corpi esterni rimane dubbia finchè non si osservi che l'idea innata di estensione, presente in noi, implica l'esistenza di corpi esterni, corrispondenti ad essa, in quanto è stata posta in noi da Dio, la cui veracità esclude che ci abbia dato delle nozioni errate (*Meditazioni metafisiche*, VI).

scenza su questo punto è meno certa dell'intuizione o della dimostrazione! (1). Potrei allo stesso modo dubitare del mio proprio essere, quanto dell'essere di quelle cose che attualmente vedo e sento.

H. — Non tanta fretta, Philonous: voi dite di non poter concepire come le cose sensibili possano esistere al di fuori di una mente: no?

PH. — Sì.

H. — Supponendo che veniate annichilito, non potete concepire come possibile che le cose percepibili dal senso possano ancora esistere?

PH. — Sì: ma allora sarà in un'altra mente. Quando io escludo per le cose sensibili un'esistenza fuori della mente, non intendo la mia mente particolare, ma tutte le menti. Ora, è chiaro che tali cose hanno un'esistenza esteriore alla mia mente, dato che la mia esperienza mi dice che sono indipendenti da essa (2). Vi è quindi qualche altra Mente in cui esse esistono, durante gli intervalli fra i momenti in cui io le percepisco: proprio come esistevano prima della mia nascita, ed esisterebbero dopo il mio supposto annichilamento. E poichè lo stesso vale per tutti gli altri spiriti finiti e creati, ne segue necessariamente che vi è una *eterna Mente onnipresente*, che conosce e comprende tutte le cose, e le espone alla nostra vista in quella maniera, e conformemente a quelle regole, che Essa stessa ha ordinato; e che vengo-  
no chiamate da noi *leggi della natura*.

## La conoscenza degli spiriti.

H. — Rispondetemi, Philonous: le nostre idee sono enti perfettamente inerti? O hanno inclusa in sè qualche attività?

PH. — Sono perfettamente passive e inerti.

H. — E non è Dio un essere agente, un essere puramente attivo?

---

(1) Allude al Locke. Vedi Saggio, L. IV, cap. 2 e specialmente cap. XI, 3: «Sebbene la conoscenza che noi abbiamo, per mezzo dei nostri sensi, della esistenza delle cose fuori di noi, non sia affatto così certa come la nostra conoscenza intuitiva o le deduzioni della nostra ragione circa le chiare idee astratte della nostra propria mente, tuttavia è una certezza che merita il nome di conoscenza».

(2) Sulla fondatezza di questa affermazione v. nota 1, pag. 98.

PH. — Lo riconosco.

H. — Nessuna idea può quindi essere pressochè simile, nè rappresentare la natura di Dio.

PH. — Infatti.

H. — Poichè quindi voi non avete alcuna *idea* della mente di Dio, come potete concepire possibile che le cose possano esistere nella Sua mente? O, se potete concepire la mente di Dio pur non avendone alcuna idea, perchè non mi sarà concesso di concepire l'esistenza della materia, nonostante che non ne abbia alcuna idea? (1).

(1) Si tratta di due obiezioni fondamentali, date le premesse da cui parte il B. Questi ha affermato in genere l'impossibilità per l'uomo di affermare l'esistenza della materia in quanto non ne ha alcuna idea astratta, distinta dalle percezioni degli oggetti sensibili. Ora il caso è lo stesso anche per Dio, la cui esistenza egli invece afferma. Se di Dio si potessero avere rappresentazioni, Dio diverrebbe sensibile, e anch'esso si ridurrebbe a un'idea della nostra mente. Ma di Lui non si possono avere rappresentazioni. E, se non lo si conosce, come si può affermarne l'esistenza? O si deve pensare che Egli sia *concepibile* anche senza averne alcuna *idea*? E in tal caso, perchè ciò non potrà dirsi anche della materia? A questo problema il B. risponde, come subito vediamo, cercando di delineare la sua dottrina, già accennata in altri passi dei precedenti dialoghi, della *conoscenza per nozioni*. Le idee (nel solito significato di *rappresentazioni*) non possono dare una conoscenza adeguata nè di Dio nè della nostra anima, in quanto si tratta di principi attivi e inestesi, mentre le *idee* sono sempre passive ed estese. Se si vuole quindi salvare la conoscibilità (e quindi l'esistenza) degli *spiriti*, bisogna pensare che di essi si abbia una forma di conoscenza particolare. E anzitutto della nostra anima, che non si *percepisce*, ma si *intuisce*, in quanto la si *coglie* nella sua attività, mentre « pensa, agisce e percepisce ». Ora, pur ammettendo una simile forma di conoscenza della nostra anima, come si potrà conoscere Dio, che sarà, sì, affine a noi, perchè spirito, ma non è certo noi stessi? Io non potrò *intuire* Dio avvertendolo come agente, in quanto io non sono in contatto diretto con lui, ma solo con le rappresentazioni provocate in me da lui. Il B. deve quindi ammettere che io debbo farmene « un'idea, cioè un'immagine o una rassomiglianza... per quanto estremamente inadeguata. Perchè tutta la nozione che io ho di Dio l'ho ottenuta riflettendo sulla mia stessa anima, innalzandone i poteri e togliendone le imperfezioni ». Dove il termine *idea*, subito sostituito da quello di *nozione*, non significherà certo più *rappresentazione*, ma *concetto*, ottenuto « per riflessione e ragionamento ». Ora parrebbe difficile pensare che un concetto sia qualcosa di attivo, e quindi di veramente conforme alla Divinità, anche se il B. prontamente ribatte che tale « immagine attiva e pensante » di Dio l'abbiamo nell'intuizione di noi stessi. Infatti, tale « immagine » sarà sempre un *oggetto* del pensiero, e ogni oggetto, in

PH. — Rispondiamo alla vostra prima domanda: ammetto di non avere propriamente alcuna *idea* nè di Dio nè di alcun altro spirito, perchè, essendo questi attivi, non possono venir rappresentati da cose perfettamente inerti, quali le nostre idee. Nondimeno so che io, che sono uno spirito ossia una sostanza pensante, esisto; e lo so con altrettanta certezza di quanto so che le mie idee esistono (1). Inoltre, so che cosa intendo con i termini *io* e *me stesso*; e so questo immediatamente cioè intuitivamente, sebbene non lo percepisca come percepisco un triangolo, un colore o un suono. La mente, lo spirito o l'anima che dir si voglia, è quella cosa indivisibile e inestesa che pensa, agisce e percepisce. Dico *indivisibile* perchè inestesa: e *inestesa*, perchè le

---

quanto tale (sia esso una rappresentazione o un concetto), sarà sempre qualcosa di passivo ed inerte.

Si noti come le *nozioni* non si limitino, per il B., a quella di Dio, ma fra esse rientrano oggetti di quella facoltà che (pag. 69) ha chiamato *puro intelletto*, e che sono, con Dio, « *virtù, ragione, ecc.* », e forse quelle nozioni che (pag. 85) ha definito « deduzione razionale delle cause dagli effetti », e anche i « principi e teoremi delle scienze, ...nozioni intellettuali universali » (v. pag. 41). Con questa estensione, il carattere delle *nozioni* non sarà più di essere *attive*, in contrapposto alle idee che sono *passive*, bensì sarà di essere *universali* e *astratte*: il B. deve, insomma, sottostare a un'esigenza insopprimibile del suo teismo e del suo anti-scetticismo, e ammettere che non tutte le nostre cognizioni siano particolari e si concretino in immagini o rappresentazioni. Ma la sua dottrina su questo punto è tutt'altro che ben definita, e vi ritorna sopra, con correzioni, ritocchi ed aggiunte, nelle successive edizioni delle sue opere. Il punto su cui però egli rimane fermo è la negazione di ogni possibilità di *intuire* qualcosa attraverso l'esperienza sensoriale: ma questa posizione ha ormai perso ogni logicità, nè si vede perchè il *puro intelletto* non possa formare anche l'idea generale di estensione o di movimento, ciò che invece il B. si è affannato ad escludere (v. pag. 68). Nel *Trattato* (§ 27) il B. esce in questa frase: « ...bisogna riconoscere che dell'anima, dello spirito e delle operazioni della mente (volontà, amore, odio, ecc.) noi abbiamo una qualche *nozione*; in quanto, cioè, conosciamo e comprendiamo il *significato* di queste parole » (trad. Mazzantini). Ora, se si possiede qualche nozione di tutto ciò di cui si comprende il significato, si dovrà ammettere qualche nozione dell'*estensione*, della *sostanza*, della *materia*, ecc.: che è quanto dire che tutta la dimostrazione dell'immaterialismo naufraga miseramente. V. pure sull'argomento il *Trattato*, §§ 135-142.

(1) Le idee implicano una mente che le pensi: se quindi io penso (ossia, se ho rappresentazioni) esisto. Lo Hume toglierà ogni valore a tale argomentazione, affermando che l'io si identifica con le rappresentazioni.

cose estese, dotate di figura e mobili sono idee; e ciò che percepisce le idee, che pensa e vuole, è chiaro ch'esso stesso non è idea, nè simile a un'idea. Le idee sono cose inattive e percepite. E gli spiriti sono un tipo di enti completamente differenti da esse. Io non dico quindi che la mia anima sia un'idea, o simile a un'idea. Comunque, prendendo la parola *idea* in un senso lato, si può dire che la mia anima mi fornisce un'idea, cioè un'immagine o una rassomiglianza di Dio: per quanto certo estremamente inadeguata. Perchè tutta la nozione che io ho di Dio l'ho ottenuta riflettendo sulla mia stessa anima, innalzandone i poteri e togliendone le imperfezioni. Ho in *me stesso*, quindi, non un'idea inattiva, ma una specie d'immagine attiva e pensante della Divinità. E, per quanto io non la percepisca per mezzo del senso, pure ne ho una nozione, ossia la conosco per riflessione e ragionamento. Della mia propria mente e delle mie idee io ho una conoscenza immediata; e, con l'aiuto di esse, apprendo mediatamente la possibilità dell'esistenza degli altri spiriti e delle altre idee. Inoltre, dal mio stesso essere, e dalla dipendenza che trovo in me stesso e nelle mie idee, io inferisco necessariamente, mediante un atto di ragione, l'esistenza di Dio, e di tutte le cose create nella mente di Dio. Questo per la vostra prima domanda. Quanto alla seconda, suppongo che a quest'ora possiate rispondervi da solo. Perchè voi non percepite la materia obbiettivamente, come percepite un essere inattivo ossia un'idea; nè la conoscete, come conoscete voi stesso, per un atto riflesso; nè l'apprendete mediatamente per la rassomiglianza con l'una o l'altra cosa; e neppure la deducete per ragionamento da ciò che conoscete immediatamente. Ciò che rende il caso della *materia* del tutto differente da quello della *Divinità*.

[(1) H. — Voi dite che la vostra anima vi fornisce quasi un'idea o un'immagine di Dio. Ma, nello stesso tempo, voi riconoscete di non avere, parlando propriamente, nessuna *idea* della vostra stessa anima. Voi affermate anzi che gli spiriti sono una specie di esseri del tutto differenti dalle idee. Di conseguenza nessuna idea può rassomigliare a uno spirito. Non abbiamo quindi nessuna idea di alcuno spirito. Voi ammettete tuttavia che vi è una sostanza spirituale, sebbene non ne abbiate alcuna

(1) Tutto il brano fra parentesi quadre fu aggiunto solo nella terza edizione.

idea; mentre negate che ci sia la sostanza materiale perchè non ne avete alcuna nozione o idea. E' questo un ragionare giustamente? Per essere coerente, voi dovete o ammettere la materia o negare lo spirito. Che cosa dite di questa obiezione?

PH. — Dico, in primo luogo, che io non nego l'esistenza della sostanza materiale solamente perchè non ne ho alcuna nozione, ma perchè la nozione di essa è contraddittoria; ossia, in altre parole, perchè è illogico che ce ne possa essere una nozione. Molte cose, per quanto io so, possono esistere, delle quali nè io nè altri ha o può avere un'idea o nozione qualsiasi. Ma allora queste cose debbono essere possibili, cioè nulla di contraddittorio deve rientrare nella loro definizione. Io dico, in secondo luogo, che, sebbene noi crediamo che esistano cose che noi non percepiamo, pure non possiamo credere che qualche cosa particolare esista senza avere qualche ragione per crederlo: ma io non ho alcuna ragione per credere all'esistenza della materia. Non ne ho alcuna intuizione immediata, nè posso dedurre immediatamente — dalle mie sensazioni, idee, nozioni, azioni o passioni — una sostanza non pensante, non percipiente, inattiva: non lo posso nè per deduzione probabile, nè per conseguenza necessaria. Laddove il mio stesso essere, cioè la mia anima, mente o principio pensante, lo conosco con evidenza per riflessione (1). Mi vorrete perdonare se ripeto le stesse cose

---

(1) In sostanza, per il B. l'esistenza della nostra anima si dimostra in quanto noi abbiamo esperienza delle sue operazioni: la conosciamo nel suo agire, per *riflessione*. Come scrisse il Locke (*Saggio*, L. II, cap. 1, 4): «...per riflessione... vorrei s'intendesse significare la notizia che la spirito prende delle sue proprie operazioni e i modi di esse, per cui sorgono nell'intelletto le idee di quelle operazioni». Così, anche per il B., la riflessione diviene un tipo di conoscenza immediata come la percezione: la riflessione fornisce delle *nozioni*, la percezione, delle *idee*. Rimane il quesito: della nostra anima si ha una conoscenza *immediata* o *mediata*? Ossia, si identifica essa con le nostre operazioni o se ne distingue, e viene da esse dedotta (io percepisco, dunque sono)? Come si vedrà fra poco, il B. adotta la seconda soluzione, che è l'unica conciliabile con le sue concezioni religiose. Ma rimane il problema visto poco prima: se io deduco l'essenza dell'anima da talune *nozioni*, *oggetti* del pensiero, saranno davvero tali *oggetti* adeguati a un principio attivo qual'essa è? Non si vede perchè si debba escludere che le *idee* possano essere rivelative di un qualcosa di attivo (contro quella che pare un'evidenza del senso comune) quando la cosa si ammette per le *nozioni*, *oggetti* immediati del pensiero allo stesso modo.

in risposta alla stesse obiezioni. Invero nella nozione o definizione di *sostanza materiale* è racchiusa una contraddizione e una incongruenza manifeste. Ma questo non si può dire della nozione dello spirito. Che le idee possano esistere in ciò che non percepisce, o essere prodotte da ciò che non agisce, è contraddittorio. Ma non è contraddittorio il dire che una cosa che percepisce sia il soggetto di idee, o una cosa attiva la loro causa. E' ammesso che noi non abbiamo nè un' evidenza immediata nè una conoscenza dimostrativa dell' esistenza degli altri spiriti finiti (1); ma non ne seguirà che tali spiriti siano sullo stesso piede delle sostanze materiali, dato che il supporre le une è contraddittorio, mentre non è contraddittorio supporre gli altri; dato che le une non possono venir inferite con alcun argomento, mentre gli altri sono probabili; dato che vediamo prove ed effetti che indicano singoli agenti finiti simili a noi, mentre non vediamo segno o sintomo qualsiasi che ci porti a una credenza razionale nella materia. Affermo infine di possedere una nozione dello spirito, sebbene non ne abbia, rigorosamente parlando, un' idea. Io non lo percepisco come un' idea, o per mezzo di un' idea, ma lo conosco per riflessione.

H. — Nonostante tutto ciò che avete detto, a me sembra che, secondo il vostro modo di pensare, e in seguito ai vostri stessi principi, ne seguirebbe che *voi* siete solamente un complesso di idee fluttuanti, senza alcuna sostanza che le sostenga (2). Le parole non sono usate correttamente se non hanno un significato; sicchè, poichè non v'è maggior significato nella *sostanza spirituale* che nella *sostanza materiale*, l'una è da abbandonare tanto quanto l'altra.

PH. — Quante volte debbo ripetere che io conosco cioè sono conscio del mio essere (3); e che *io stesso* sono non le mie

(1) Si noti questa ammissione del B.: tutto il suo sistema, riducendo le cose sensibili ad idee, porta in fondo a dimostrare solo l'esistenza dell'*io* e di Dio; tenendo però presente che anche la *prova gnoseologica* della sua esistenza ha un valore assai dubbio, sicchè in realtà solo la certezza dell'*io* si salva (*solipsismo*).

(2) E' la tesi che sarà poi dello Hume (1711-1776).

(3) Io so di esistere perchè sono conscio di conoscere delle idee, che implicano una mente in cui siano. Come dice nel *Trattato* (§ 135) « uno spirito... è la sola sostanza, il solo sostegno, in cui possono esistere quegli esseri non-pensanti, che sono appunto le idee... ».

idee, ma qualcosa d'altro, un principio pensante e attivo che percepisce, conosce, vuole e opera intorno alle idee? So perfettamente che io, uno e identico a me stesso, percepisco colori e suoni; che un colore non può percepire un suono, nè un suono un colore; che io sono quindi un principio individuale, distinto dal colore e dal suono; e, per la stessa ragione, da tutte le altre cose sensibili e dalle idee inerti. Ma io non sono conscio in maniera simile nè dell'esistenza nè dell'essenza della materia. Al contrario, io so che nulla di contraddittorio può esistere, e che l'esistenza della materia implica una contraddizione. Inoltre, io so che cosa intendo quando affermo che vi è una sostanza cioè un sostegno delle idee, ossia uno spirito che conosce e percepisce le idee. Ma non so che cosa s'intenda quando si dice che una sostanza non percipiente ha inerenti in sè e sostiene o le idee o gli archetipi delle idee (1). Non vi è quindi, tutto considerato, alcuna parità di caso fra lo spirito e la materia].

L'immaterialismo non è contro il senso comune.

H. — Riconosco che mi avete risposto esaurientemente su questo punto. Ma credete proprio sul serio che l'esistenza reale delle cose sensibili consista nella percezione che se ne ha attualmente? E se è così, come avviene che tutta l'umanità vi pone una distinzione? Chiedete al primo uomo che incontrate, ed egli vi dirà che l'*essere percepito* è una cosa, e l'*esistere* è un'altra.

PH. — Mi accontento, Hylas, di fare appello proprio al senso comune degli uomini per dimostrare la verità della mia opinione. Chiedete al giardiniere perchè pensa che quel ciliegio esista nel giardino, ed egli vi dirà che lo pensa perchè lo vede e lo tocca: in una parola, perchè lo percepisce per mezzo dei sensi. Chiedetegli perchè non pensa che ci sia là un arancio, ed egli vi dirà che non lo pensa perchè non lo percepisce. Ciò ch'egli percepisce per mezzo del senso lo definisce un ente reale,

---

(1) Questo è quanto il B. ha tentato di dimostrare specialmente nel 1º Dialogo. Si badi però che vari argomenti che là ha portato contro le sostanze materiali varrebbero egualmente contro quelle spirituali: si veda, per esempio, l'osservazione che *sostanza* o *sostrato* indica qualcosa che è *disteso*, e quindi *esteso* (pag. 77).

e dice che è ossia *esiste*; ma ciò che non è percepibile, quello, egli dice, non ha essere.

H. — Sì, Philonous, io ammetto che l'esistenza di una cosa sensibile consiste nel suo essere percepibile, ma non nell'attuale percezione di essa.

PH. — E che cos'è percepibile se non un'idea? E può esistere un'idea senza essere percepita attualmente? Questi sono punti su cui siamo d'accordo da tempo.

H. — Ma sia pur la vostra opinione vera quanto mai, pure certamente non vorrete negare che urti e sia contraria al senso comune degli uomini. Chiedete all'amico di prima se quell'albero laggiù non ha un'esistenza al di fuori della mente: che risposta pensate che darà?

PH. — La stessa che darei anch'io, cioè ch'esso esiste certamente fuori della sua mente. Ma allora non deve essere certamente urtante per un cristiano il dire che l'albero reale, che esiste al di fuori della mente, è veramente conosciuto e compreso (e quindi *esiste* in essa) dalla mente infinita di Dio. Probabilmente non può a prima occhiata aver coscienza della prova diretta e immediata che si ha di questo; che cioè il vero essere di un albero o di un'altra cosa sensibile, implica una mente in cui sia. Ma la cosa stessa non la può negare. La questione fra i materialisti (1) e me non è di sapere se le cose hanno un'esistenza *reale* al di fuori della mente di questa o quella persona, ma se hanno un'esistenza *assoluta*, distinta dall'essere percepite da Dio, ed esteriore a *tutte* le menti. Questo infatti hanno affermato alcuni pagani e alcuni filosofi, ma chiunque possiede una nozione della Divinità conforme alle Sacre Scritture sarà di altro avviso.

H. — Ma, secondo le vostre teorie, che differenza c'è tra le cose reali e le chimere formate dall'immaginazione o le visioni di un sogno, dato che sono tutte ugualmente nella mente?

PH. — Le idee formate dall'immaginazione sono vaghe e indistinte; e d'altronde dipendono interamente dal volere (2).

(1) Nel senso di assertori dell'esistenza della materia, non di negatori della realtà spirituale.

(2) Si può fortemente dubitare della verità di questa osservazione psicologica, come altre volte si è osservato. Sulla questione v. nota 1, pag. 104.

Mentre le idee percepite coi sensi, cioè le cose reali, sono più vivaci e chiare, ed essendo impresse nella mente da uno spirito distinto da noi, non hanno tale dipendenza dal nostro volere. Non c'è quindi pericolo di confondere queste ultime con le prime: e c'è anche poco pericolo di confonderle con le visioni del sogno, che sono scialbe, irregolari e confuse. E, sebbene possa accadere che siano vivaci e naturali quanto mai, pure, per la loro mancanza di connessione e d'inquadramento con i fatti precedenti e susseguenti della nostra vita, possono distinguersi facilmente dalla realtà. In breve, con qualunque metodo voi distinguiate le cose dalle *chimere* secondo il vostro sistema, altrettanto varrà anche per il mio. Perchè sarà, presumo, per qualche differenza percepibile; e io non intendo privarvi di alcuna cosa che voi percepiate (1).

H. — Ma pure, Philonous, voi sostenete che non ci sono al mondo altro che spiriti e idee. E questo, dovete riconoscerlo, suona molto strano.

PH. — Ammetto che la parola *idea*, non essendo usata comunemente nel significato di *cosa*, suoni un po' stranamente. Il motivo che ho per usarla è che in quel termine s'intende implicita una relazione necessaria con la mente; ed è ora usato comunemente dai filosofi per indicare gli oggetti immediati dell'intelletto. Ma, per quanto strane possano suonare le parole di quell'affermazione (2), pure nel suo significato essa non include nulla di così strano od urtante, dato che si limita ad affermare che esistono soltanto delle cose che percepiscono e delle cose percepite; ossia che ogni essere non pensante è, necessariamente e proprio per la stessa natura della sua esistenza (3), percepito da qualche mente; e se non da una mente finita e creata, certamente dalla mente infinita di Dio, in cui «viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere» (4). E' questo altrettanto strano

(1) L'osservazione è giusta: anche ammettendo l'esistenza della materia non si ha alcun criterio per distinguere in pratica, con assoluta certezza, le visioni del sogno dalla realtà.

(2) L'affermazione fatta poco prima, che «non ci sono al mondo altro che spiriti e idee».

(3) L'esistenza di un'idea consiste nell'essere percepita attualmente da qualche mente.

(4) Questa frase degli *Atti degli Apostoli*, già ricordata altra volta da Philonous (pag. 103), si presta a sviluppi mistici, secondo una tendenza che si svilupperà nell'ultimo periodo dell'attività speculativa del Nostro.

quanto il dire che le qualità sensibili non sono sugli oggetti, o che non possiamo essere sicuri dell'esistenza delle cose, o conoscere alcunchè della loro reale natura, per quanto noi le vediamo e le sentiamo, e le percepiamo con tutti i nostri sensi?

H. — E in conseguenza di quello, non dovremo pensare che non vi siano cause fisiche ossia corporee, ma che uno Spirito è la causa immediata di tutti i fenomeni naturali? Vi può essere qualcosa di più stravagante di questo?

PH. — Sì, è infinitamente più stravagante il dire che una cosa che è inerte opera sulla mente, e che ciò che non percepisce è la causa delle nostre percezioni, [senza badare affatto alla coerenza, nè al vecchio e noto assioma: *nessuna cosa può dare ad un'altra ciò che essa stessa non ha*] (1). D'altronde ciò che vi pare così stravagante, non so per qual motivo, non è più di quanto le Sacre Scritture affermano in cento luoghi. Nei quali Dio è rappresentato come il solo ed immediato Autore di tutti quegli effetti che alcuni pagani e alcuni filosofi usano attribuire alla Natura, alla materia, al Fato o ad altri simili principî non pensanti. E' tanto vero che questo è il modo costante di esprimersi della Scrittura che sarebbe inutile confermarlo con citazioni.

H. — Non vi accorgete, Philonous, che facendo di Dio l'Autore immediato di tutti i movimenti della natura, lo rendete autore dell'assassinio, del sacrilegio, dell'adulterio e di tutti gli odiosi peccati di questo genere.

PH. — In risposta a questa obiezione io osservo, in primo luogo, che l'imputazione del reato è la stessa se la persona commette un'azione con o senza uno strumento. Nel caso, quindi, voi supponete che Dio agisca servendosi di uno strumento, — o occasione — chiamato *materia*, voi Lo fate essere l'autore del delitto proprio come me, che Lo ritengo agente immediato in tutte quelle operazioni volgarmente attribuite alla Natura (2). Inoltre osservo che la colpa o turpitudine morale non consiste nell'azione o movimento fisico esteriore, ma nella deviazione

(1) Omesso nella terza edizione.

(2) Veramente, l'ipotesi «materialistica» non fa risalire le azioni a Dio neanche attraverso l'intermediario della materia. La presente critica vale piuttosto per l'ipotesi avanzata da Hylas nel Dialogo II, secondo cui la materia sarebbe «uno strumento, di cui si serve l'Agente Supremo nella produzione delle nostre idee» (pag. 108).

interiore della volontà dalle leggi della ragione e della religione (1). Il che è chiaro, dal momento che l'uccidere un nemico in battaglia o il dare legalmente la morte a un criminale non si considerano azioni peccaminose; sebbene l'atto esteriore sia esattamente lo stesso che nel caso dell'assassinio. Poichè quindi la colpa non consiste nell'azione fisica, rendere Dio causa immediata di tutte quelle azioni non è renderlo autore della colpa. Infine, io non ho mai detto che Dio sia il solo agente che produca tutti i movimenti nei corpi. E' vero che ho escluso vi siano altri agenti all'infuori degli spiriti; ma questo non impedisce affatto di attribuire agli esseri pensanti razionali, nella produzione dei movimenti, l'uso di poteri limitati, in realtà risalenti in ultima analisi a Dio, ma immediatamente sotto la direzione del loro stesso volere; il che è sufficiente per attribuire ad essi tutta l'imputabilità delle loro azioni (2).

H. — Ma voi negate la materia, Philonous, ossia la sostanza corporea! E' questo il punto. Non potrete mai persuadermi che questo non ripugni al modo di sentire universale dell'umanità. Se la nostra disputa dovesse venir risolta a maggioranza di voti, sono sicuro che abbandonereste la partita senza neppur fare la votazione.

PH. — Io vorrei che ambedue i nostri modi di vedere fossero formulati lealmente e sottoposti al giudizio degli uomini di evidente buon senso, esenti dai pregiudizi di un'educazione acquisita (3). Mi si rappresenti come uno che ha fiducia nei suoi sensi, che pensa di conoscere le cose quali le vede e le sente, e non ha dubbi sulla loro esistenza; e voi siate presentato lealmente con tutti i vostri dubbi, i vostri paradossi e il vostro

---

(1) La colpa non consiste in un atto fisico, ma nella volontà che lo produce. Ora Dio opera la rappresentazione dell'atto, ma la volontà di esso è nell'uomo.

(2) Il B. non sviluppa ulteriormente questo punto importantissimo, qui non ben chiarito. Egli vuol dire che indubbiamente solo degli spiriti sono capaci di produrre delle idee, ma che perciò si può benissimo pensare che anche gli spiriti umani, oltre a Dio, producano in quelle idee che sono i corpi delle modificazioni, nei limiti delle leggi di natura e per un potere concesso loro da Dio, ma soggetto (nei limiti suddetti) alla loro volontà. Dio non farà altro che registrare tali modificazioni e riprodurle a sua volta nella visione del mondo che provoca nelle altre menti umane.

(3) E' l'insegnamento della fisica elementare che pone nell'uomo il pregiudizio dell'esistenza della materia.

scetticismo: allora io mi sottoporro volentieri al giudizio di qualsiasi persona che sia al di fuori della questione. Che non vi sia un altro genere di sostanza, all'infuori dello spirito, in cui possano esistere le idee, per me è cosa evidente. E che gli oggetti percepiti immediatamente sono le idee, tutti quanti lo ammettono (1). E che le qualità sensibili siano gli oggetti percepiti immediatamente, è cosa che nessuno può negare. E' quindi evidente che non può esservi altro *sostrato* di quelle qualità all'infuori dello spirito; nel quale esse esistono, non come modi e proprietà, ma come una cosa percepita in ciò che la percepisce. Io nego quindi che vi sia un *sostrato* non pensante degli oggetti del senso, e, in simile significato, che vi sia la sostanza materiale. Ma se per *sostanza materiale* s'intende solamente il *corpo sensibile* — quello che si vede e si sente (e la parte non filosofica dell'umanità, oso dire, non intende alludere ad altro) — allora io sono più sicuro dell'esistenza della materia di quanto voi o qualsiasi altro filosofo pretenda d'essere. Se c'è qualcosa che rende la generalità degli uomini avversi alle dottrine che affermo, è la convinzione errata che io neghi la realtà delle cose sensibili. Ma poichè siete invece voi che siete colpevole di questo, e non io, ne segue che in realtà la loro avversione è contro le vostre opinioni e non contro le mie. Io affermo quindi di esser certo, come del mio stesso esistere, che vi sono dei corpi o delle sostanze corporee (intendendo le cose che percepisco coi sensi); e che, quando io abbia ammesso questo, la gran maggioranza degli uomini, non ritenendosi in alcun modo collegata al loro destino, non si prenderà affatto pensiero di quelle sconosciute nature o quiddità filosofiche, cui alcuni uomini sono così affezionati (2).

H. — E che risponderete ora a questo? Poichè, secondo voi, gli uomini giudicano della realtà delle cose dai loro sensi,

(1) Tutti, anche coloro che ammettono la materia, riconoscono di non percepire immediatamente l'oggetto, bensì la rappresentazione dell'oggetto.

(2) Così il B. crede di dimostrare pienamente la fondatezza del proprio asserto, che cioè le sue teorie sono «le più conformi al senso comune» (pag. 40). Esse superano ogni scetticismo, in quanto negano che vi sia distinzione (e quindi differenza) fra la cosa e l'idea che ne abbiamo; e sono conformi all'opinione della massa degli uomini, che ritiene che l'essenza degli oggetti consista nel loro aspetto, e non in una natura metafisica. — La *quiddità* (da *quid est?*) era, per gli Scolastici, l'essenza formale della cosa, ossia l'idea della specie cui essa appartiene.

come può un uomo ingannarsi se pensa che la luna sia una superficie piana e lucente, di circa un piede di diametro; o una torre quadrata, vedendola a distanza, sia tonda; o un remo, con una estremità immersa nell'acqua, sia storto? (1).

PH. — Egli non s'inganna rispetto alle idee che percepisce attualmente, ma nelle deduzioni che ricava dalle sue percezioni presenti. Così, nel caso del remo, ciò che percepisce immediatamente con la vista è certamente ricurvo; e fin qui ha ragione. Ma se ne concluderà che togliendo il remo dall'acqua percepirà la medesima incurvatura, ossia che esso produrrebbe al suo tatto le stesse percezioni che le cose ricurve sogliono produrre, in questo s'ingannerà. Allo stesso modo, se da ciò che percepisce in una posizione egli concludesse che, avanzando verso la luna o verso la torre, si produrrebbero in lui le stesse idee, s'inganna. Ma questo inganno non consiste in ciò che percepisce immediatamente e in quel momento (essendo una contraddizione evidente ch'egli possa sbagliarsi rispetto a questo) ma nell'errato giudizio ch'egli fa riguardo alle idee ch'egli apprende come connesse con quelle percepite immediatamente, o riguardo alle idee che, da quanto percepisce in quel momento, egli immagina sarebbero percepite in altre circostanze (2). Il caso è lo stesso riguardo al sistema copernicano: noi qui non percepiamo alcun movimento della terra, ma sarebbe erroneo concluderne che, in caso fossimo posti a una distanza tanto grande quanto quella che ci divide dagli altri pianeti, non ne percepiremmo neppure allora il movimento (3).

(1) Se le cose si identificano con le percezioni, come può accadere che queste siano relative ai singoli uomini e mutevoli secondo i punti di vista, sicchè la superficie della luna apparirà diversa al telescopio che ad occhio nudo?

(2) Per il B., dunque, nessuna percezione è errata, in quanto è presente allo spirito. L'errore sorge quando si voglia prevedere da una percezione un'altra percezione: da una percezione visiva, per es., prevedere una determinata percezione tattile, fondandosi sul fatto che normalmente l'una precede l'altra. In questo senso si hanno i cosiddetti inganni dei sensi, che meglio potrebbero chiamarsi « eccezioni dei sensi », giacchè in essi una percezione si collega con percezioni diverse da quelle con cui si collega normalmente; e ciò ci verrà rivelato da un'osservazione più attenta e ragionata. V. sulla questione anche le pagg. 81 e segg., e le note relative.

(3) Questa obiezione viene così formulata nel *Trattato* (§ 58): «...si ammette ora universalmente da tutti gli astronomi, come verità fondata

H. — Vi capisco; e debbo riconoscere che dite delle cose abbastanza plausibili. Eppure lasciate che vi ricordi una cosa. Per piacere, Philonous, non eravate prima altrettanto sicuro che la materia esistesse quanto ora lo siete del contrario?

PH. — Sì; ma qui sta la differenza: prima la mia sicurezza era fondata, senza alcun esame critico, sul pregiudizio; mentre ora, dopo accurata ricerca, sull'evidenza.

La causa delle nostre idee deve essere uno spirito.

H. — Dopo tutto, sembra che la nostra discussione sia piuttosto sulle parole che sulla sostanza. Siamo d'accordo sulla cosa, ma dissentiamo sul nome. Che noi riceviamo delle idee *dal di fuori* è evidente; e non è meno evidente che vi debbono essere (non voglio dire degli archetipi) ma dei poteri al di fuori della mente, che corrispondono a quelle idee. E poichè questi poteri non possono esistere da soli, vi è un qualche loro soggetto che si deve necessariamente ammettere; soggetto che io chiamo *materia* e voi chiamate *spirito*. Questa è tutta la differenza.

PH. — Prego, Hylas, quell'essere potente, ossia soggetto di poteri, è esteso?

H. — Non ha estensione, ma ha il potere di far sorgere in voi l'idea di estensione.

PH. — In se stesso è quindi inesteso?

H. — Lo ammetto.

PH. — E non è pure attivo?

H. — Senza dubbio. Altrimenti, come potremmo attribuirgli dei poteri?

PH. — Lasciate ora che vi faccia due domande: *primo*, se è conforme all'uso dei filosofi o degli altri uomini dare il nome *materia* a un essere attivo e inesteso. E, *secondo*, se non è ridicolmente assurdo impiegare a sproposito dei nomi contrariamente all'uso comune della lingua.

H. — Bene, allora: non chiamiamolo *materia*, se così vo-

---

sulle ragioni più chiare e più convincenti, che la terra si muove. Ma, secondo i principi sopra esposti, parrebbe che una tal cosa non si potesse più sostenere. Giacchè, se il movimento è solo un'idea, ne segue che non può esistere se non è percepito; ma il movimento della terra non è percepito dai sensi ».

lete, ma *terza natura* (1) distinta dalla materia e dallo spirito. Perchè quale ragione c'è che lo chiamate spirito? La nozione di spirito non implica che sia qualcosa di pensante, oltre che di attivo e di inesteso?

PH. — La ragione è questa: che mi piace avere qualche nozione del significato di ciò che dico, mentre non ho alcuna nozione di un'azione distinta dalla volizione, nè posso concepire che una volizione possa essere altrove che in uno spirito (2). D'altronde che cosa può esserci di più chiaro dell'osservazione che una cosa che non ha in se stessa delle idee non può trasmetterne a me; e, se ha delle idee, è di sicuro uno spirito? Per farvi comprendere la cosa ancor più chiaramente, se possibile, io affermo tanto quanto voi che, dato che subiamo influssi dall'esterno, dobbiamo ammettere che esistano al di fuori dei poteri, in un essere distinto da noi. Fin qui andiamo d'accordo. Ma poi dissentiamo sulla natura di questo essere fornito di potere. Io affermo che è spirito, voi che è materia o una non so quale (e potrei aggiungere, voi non sapete quale) Terza Natura. Io provo che è uno spirito nel modo seguente. Dagli effetti che vedo prodursi concludo che vi sono delle azioni; e, perchè ci sono delle azioni, delle volizioni; e, perchè ci sono delle volizioni, ci dev'essere una *volontà*. Così pure, le cose che percepisco debbono avere un'esistenza, loro o i loro archetipi, fuori della *mia* mente; ma, essendo idee, nè loro nè i loro archetipi possono esistere altrove che in un intelletto; vi è quindi un *intelletto*. Ma volontà e intelletto costituiscono nel più stretto senso una mente o spirito. Quella causa delle mie idee, che abbiamo detto dotata di potere, è quindi uno *spirito*, se vogliamo esprimerci con la più stretta proprietà di linguaggio.

### Differenza fra il modo di percepire di Dio e quello degli spiriti finiti.

H. — E ora scommetto che pensate di aver chiarito perfettamente la questione, senza sospettare minimamente che le

(1) A questa *terza natura* Hylas era già ricorso nel II Dialogo (v. pag. 104).

(2) Questo ragionamento implica due affermazioni: che solo un atto può causare effetti, e che tutti gli atti dipendono dal volere. L'una e l'altra affermazione si è visto essere erronee: v. nota 1, pag. 106 e nota 1, pag. 74.

vostre affermazioni portano direttamente a una contraddizione. Non è un'assurdità immaginare qualche imperfezione in Dio?

PH. — Senza dubbio.

H. — Il soffrir dolore è un'imperfezione?

PH. — Sì.

H. — Non soffriamo noi qualche volta dolore o disagio ad opera di un qualche altro essere?

PH. — Sì.

H. — E non abbiamo detto che quell'essere è uno spirito, e non è Dio quello spirito?

PH. — Lo ammetto.

H. — Ma voi avete affermato che qualsiasi idea noi percepiamo dall'esterno è nella mente che ci impressiona. Quindi le idee di dolore e di disagio sono in Dio; ossia, in altre parole, Dio soffre dolore: vale a dire, vi è un'imperfezione nella natura divina; il che, l'avete riconosciuto, è assurdo. Così vi fate cogliere in un'evidente contraddizione.

PH. — Che Dio conosca o intenda tutte le cose, e che conosca, fra le altre cose, anche che cos'è il dolore, persino ogni genere di sensazione dolorosa, e quel che sia per le sue creature il soffrir dolore, non lo metto in dubbio. Ma che Dio, per quanto conosca e talvolta provochi in noi sensazioni dolorose, possa soffrir lui stesso dolore, è cosa che escludo assolutamente. Noi, che siamo spiriti limitati e dipendenti, siamo soggetti alle impressioni sensoriali, effetti di un agente esterno, le quali, venendo prodotte contro il nostro volere, sono talvolta dolorose e spiacevoli. Ma Dio, su cui nessun essere esterno può influire, che non percepisce nulla per mezzo del senso come noi, la cui volontà è assoluta e indipendente, è produttrice di tutte le cose, e non è soggetta a venir ostacolata o limitata da nulla...: è evidente che un essere simile non può soffrire nulla, nè essere affetto da alcuna sensazione spiacevole, e anzi da nessuna sensazione affatto. Noi siamo legati al corpo: che è quanto dire che le nostre percezioni sono connesse con i movimenti del corpo. Per la legge della nostra natura, noi riceviamo impressioni ad ogni alterazione che si produce nel sistema nervoso del nostro corpo sensibile; il quale corpo sensibile, a considerarlo esattamente, non è altro che un complesso di qualità sensibili o idee, che non hanno un'esistenza distinta dalle percezioni che ne ha la mente. Sicchè questa connessione delle sensazioni con

certi movimenti del corpo non significa altro che una corrispondenza nell'ordine della natura, fra due generi di idee o cose percepibili immediatamente. Ma Dio è un puro spirito, libero da ogni connessione o legame naturale di quel genere. Nessun movimento del corpo accompagna le sensazioni di dolore o di piacere nella Sua mente. Il conoscere ogni conoscibile è certamente una perfezione; ma il penare o il soffrire, o il sentire qualcosa per mezzo del senso, è un' imperfezione. La prima, io affermo, s'addice a Dio, ma non la seconda. Dio conosce, ossia ha delle idee; ma le Sue idee non gli sono trasmesse dal senso, come le nostre. Il vostro non far distinzione là dove vi è una differenza così manifesta, fa sì che v'immaginate di vedere un'assurdità là dove non ve n'è alcuna (1).

(1) L'obiezione di Hylas, qui discussa, è certamente una delle più gravi che si possano avanzare al sistema del B. Se infatti in Dio le percezioni esistono tali e quali come in noi, in Lui sarà anche la percezione di dolore, ossia si dovrà ammettere che Dio soffre come noi: il che è evidentemente assurdo.

Il B. nega, naturalmente, questa illazione, affermandola contraddittoria con la natura di Dio, ma non riesce del tutto a dimostrare ch'essa sia illegittima: in altre parole, egli dimostra che Dio non può soffrire, mentre avrebbe dovuto piuttosto dimostrare che le sue premesse non portano a tale assurda conclusione. Si può però ricavare, dal suo argomentare, qualche elemento per una simile dimostrazione. Il passo, come sovente nel B., non è chiarissimo, perchè il suo modo di concepire l'intera questione si viene formando durante il discorso stesso. Pare infatti ch'egli qui distingua fra una specie di nozione (che tuttavia prima chiama ugualmente « sensazione », e poi « idea ») del dolore e la sensazione del dolore: in Dio c'è la prima e non la seconda. La differenza fra i due generi di conoscenza starebbe in questo; che le sensazioni: 1° sono prodotte da un agente esterno, e « venendo prodotte contro il nostro volere, sono talvolta dolorose e spiacevoli »; 2° sono collegate a percezioni di movimenti del nostro « corpo sensibile ». Ora Dio crea egli stesso tutte le idee, e quindi non può subire violenze al proprio volere; inoltre non ha corpo: sicchè si dimostra che non può subire sensazioni.

Questa soluzione è molto interessante e ingegnosa, ma contrasta in modo stridente con molte affermazioni del B. E anzitutto per quanto riguarda l'ammissione che si possa *sapere* che cosa è il dolore, anzi « ogni genere di sensazione dolorosa », senza tuttavia provarlo. Ammissione fondatissima, ma che implica che si possa avere un'idea generale non solamente di ciò che è attivo, come voleva il B. (v. pagg. 127-128), ma anche di una percezione, ossia di qualcosa di assolutamente passivo; e inoltre contrasta con l'affermazione del B., per cui non si può avere alcuna « idea di dolore o di piacere sensibile in generale: astratta da ogni idea particolare del caldo, freddo » ecc. (v. pag. 46); non solo, ma il B.

La fisica non può dimostrare la realtà della materia.

H. — Fin qui, però, non avete tenuto presente che è stato dimostrato che la quantità della materia è proporzionale alla gravità dei corpi. E che si può opporre a una verità dimostrata? (1).

PH. — Fatemi vedere come dimostrate tutto ciò.

H. — Pongo come principio fondamentale che i momenti o quantità di moto dei corpi sono in proporzione diretta composta alle velocità e alle quantità di materia contenute in essi (2). Quindi, quando le velocità sono uguali, ne segue che i momenti sono direttamente proporzionali alle quantità di materia di ciascun corpo. Ma si trova per esperienza che tutti i corpi (trascurando le piccole differenze derivanti dalla resistenza dell'aria) cadono con velocità uguale; quindi il movimento dei corpi che cadono, e di conseguenza la loro gravità, che è la causa o il principio di quel movimento, è proporzionale alla quantità di materia; ciò che si voleva dimostrare (3).

PH. — Voi ponete come un principio evidente di per se stesso che la quantità di moto di ogni corpo è proporzionale alla velocità e alla *materia* prese insieme; e di questo vi servite per provare una proposizione da cui a sua volta si deduce l'esi-

ha sempre negato recisamente che si possa distinguere fra la *sensazione* e l'*idea della sensazione* (in questo caso, fra la sensazione dolorosa e l'idea di tale sensazione).

(1) Si tratta di un noto principio del meccanicismo di Isacco Newton (1642-1727).

(2) Allude al noto principio della dinamica, secondo il quale la *quantità di moto* di un corpo equivale al prodotto della *massa* del corpo per la sua velocità ( $Q = mv$ ). Parlando di «momenti» dei corpi si vuol qui alludere alle risultanti delle quantità di moto dei singoli punti dei corpi stessi, secondo l'uso moderno di servirsi di tale termine in rapporto a ogni grandezza del tipo «vettoriale», che cioè abbia una direzione o un verso, com'è infatti la quantità di moto.

(3) Per la nota esperienza del tubo di Newton si apprende che corpi diversi, abbandonati nel vuoto, cadono con la medesima velocità; sicchè, essendo, nella formula costitutiva della quantità di moto, il termine *velocità* rappresentato da una costante, risulterà che la quantità di moto sarà diversa solamente in rapporto alla massa, ossia sarà proporzionale alla massa. E lo stesso si potrà dire, quindi, per la gravità, causa di quel movimento.

stenza della *materia*. Di grazia, non è forse questo un circolo vizioso?

H. — Nella premessa io affermo solamente che il movimento è proporzionale alla velocità, unitamente all'estensione e alla solidità.

PH. — Ma, ammettendo che questo sia vero, pure non ne seguirà che la gravità sia proporzionale alla *materia*, nel vostro significato filosofico della parola; eccetto che non diate per concesso che quello sconosciuto *sostrato*, o in qualsiasi altro modo vogliate chiamarlo, è proporzionale alle qualità sensibili (1); e il supporre una cosa simile è evidentemente fare una petizione di principio. Che vi siano quella grandezza e quella solidità (o impenetrabilità) percepite dal senso, lo ammetto prontamente; come pure non voglio neppure mettere in discussione che la gravità possa essere proporzionale a quelle qualità. Ma che quelle qualità quali noi le percepiamo, o i poteri che le producono, esistano in un *sostrato materiale*, questo è quanto io nego e voi invece affermate ma, nonostante la vostra dimostrazione, non avete ancora provato (2).

(1) Cioè all'estensione e alla solidità, in cui Hylas ha compendiato il significato di « *materia* ».

(2) Esaminiamo questa confutazione di Philonous: dicendo che le quantità di moto dei corpi sono in ragion diretta delle velocità e delle quantità di materia contenute in essi, Hylas ha già data per ammessa l'esistenza della materia, che pretenderebbe invece ricavare appunto da tale premessa. Ossia è caduto in un circolo vizioso. Hylas cerca di uscirne affermando che, nella premessa, *quantità di materia* voleva solo significare *estensione* e *solidità*. Ma queste sono due qualità sensibili, che non implicano per sè affatto l'esistenza della materia, come anche Hylas ha già ammesso, nè tanto meno, quindi, che la materia sia proporzionale ad esse. Sarà verissimo, quindi, che la gravità sia proporzionale all'estensione e alla solidità: ma questa legge non esprimerà altro che un *rapporto costante di fenomeni, o percezioni*, senza implicare affatto l'esistenza della materia.

Su questo problema il B. ebbe poi a ritornare più volte, chiarendo e lievemente modificando il suo pensiero, in quanto volle apportare un altro argomento non più di natura psicologica ma nettamente scientifica. Ecco un passo di una sua lettera a Samuel Johnson in data 25 giugno 1729 (in *Works*, II, pagg. 15-16), in cui tutta la questione viene presentata con molta chiarezza: « Il vero uso nonchè vero fine della Filosofia Naturale è di spiegare i fenomeni naturali; il che si fa scoprendo le leggi della natura, e riportando ad esse le apparenze particolari. Tale è il metodo di sir Isacco Newton; e un metodo o intento simile non è per nulla in con-

H. — Non insisterò più a lungo su questo punto. Pensate, comunque, di persuadermi che i filosofi della natura (1) abbiano finora sognato? Che cosa divengono, per favore, tutte le loro ipotesi e spiegazioni dei fenomeni, le quali suppongono l'esistenza della materia?

PH. — Che cosa intendete, Hylas, per *fenomeni*?

H. — Intendo le apparenze che percepisco per mezzo dei sensi.

PH. — E le apparenze percepite dal senso non sono idee?

H. — Vi ho detto di sì un centinaio di volte.

PH. — Quindi spiegare i fenomeni significa mostrare come giungono a prodursi in noi le idee, e la maniera e l'ordine nel quale vengono impresse nei nostri sensi. Non è vero?

H. — Sì.

PH. — Ora, se potete provare che qualche filosofo abbia spiegato la produzione di una qualche idea nella nostra mente

---

trasto con i principi ch'io propongo. Questa filosofia meccanicistica non afferma o suppone alcuna *causa efficiente* naturale in senso stretto e preciso; nè, quanto alla sua applicazione, riguarda affatto la *materia*, nè la *materia* vi è connessa, e neppure implica l'esistenza della *materia*. Si deve tuttavia riconoscere che i filosofi meccanicisti suppongono (per quanto senza alcuna necessità) l'esistenza della *materia*. Essi pretendono persino di dimostrare che la *materia* è proporzionale alla gravità, il che, se lo potessero fare, costituirebbe invero un'obiezione inconfutabile. Ma esaminiamo la loro dimostrazione. Si afferma anzitutto che il momento di un corpo è il prodotto della sua quantità di *materia* per la sua velocità, *moles in celeritatem ducta*. Se, quindi, la velocità è data, il momento corrisponderà alla quantità di *materia*. Ma si osserva che corpi di ogni genere discendono nel vuoto con la stessa velocità; quindi il momento dei corpi discendenti corrisponderà alla quantità di *materia* o massa, cioè la gravità sarà proporzionale alla *materia*. Ma questo argomento non dimostra nulla, e non è altro che un circolo vizioso. Perchè, io chiedo, quando si avanza la premessa che il momento è uguale alla *moles in celeritatem ducta*, come si stima la massa o quantità di *materia*? Se per l'estensione, la proposizione non è vera; se per il peso, allora supponete che la quantità di *materia* è proporzionale alla *materia*; cioè la conclusione è data per ammessa in una delle premesse». Vedi pure nella *Siris* (§ 319): «Se qualcuno pensasse di inferire la realtà, ossia l'estensione attuale, della *materia* dal principio moderno, secondo cui la gravità è sempre proporzionale alla quantità della *materia*, si limiti a esaminare attentamente la dimostrazione moderna di quel principio, e troverà che si tratta d'un circolo vizioso, che conclude in verità e nient'altro che a questo: che la gravità è proporzionale al peso, cioè a se stessa».

(1) I fisici, secondo la denominazione scolastica.

con l'aiuto della *materia*, io aderirò per sempre alle vostre opinioni, e toglierò ogni valore a tutto quanto è stato detto contro di esse; ma se non lo potete, è inutile che adduciate come prova la spiegazione dei fenomeni. Che un essere fornito di conoscenza e di volontà possa produrre e comunicare delle idee, è cosa che s'intende facilmente. Ma che un ente totalmente sprovvisto di queste facoltà sia in grado di produrre delle idee o in qualche modo di influire su un'intelligenza, questo non lo potrò mai capire. Una cosa simile, io dico, quand'anche avessimo qualche concetto positivo della materia, quand'anche ne conoscessimo le qualità e ne potessimo comprendere il modo d'esistere, sarebbe tuttavia tanto lontana dallo spiegare le cose da costituire essa stessa la cosa più inesplicabile del mondo (1). Eppure, con tutto ciò, non si potrà dire che i filosofi (2) non abbiano concluso nulla finora; perchè, osservando e ragionando sulla connessione delle idee, essi scoprono le leggi e i metodi della natura, che è un ramo del sapere tanto utile quanto interessante.

L'immaterialismo è assai più conforme alla fede che non l'ammissione della materia.

H. — Dopo tutto, si può supporre che Dio voglia ingannare tutta l'umanità? Potete immaginare che abbia indotto tutti quanti a credere all'esistenza della materia, se questa non esistesse?

(1) In sostanza il B. vuol dire questo: i *fenomeni* sono *idee*; quindi spiegare i fenomeni (compito dei fisici) significa spiegare come si producono in noi le idee («*Spiegare* i fenomeni non può voler dire altro se non mostrare perchè, in tali e tali occasioni, noi riceviamo tali e tali idee»: *Trattato*, § 50). Ora tale produzione delle idee negli spiriti non potrà certo spiegarsi ricorrendo a un ente, com'è la materia, sprovvisto «di conoscenza e di volontà». Si dovrà quindi ricorrere all'azione dello Spirito divino, il che ci darà una spiegazione non particolare, ma generalissima del prodursi dei fenomeni. Con ciò, naturalmente, il B. esclude che la scienza della natura possa *spiegarci* i fenomeni: essa potrà, «osservando e ragionando sulla connessione delle idee», indicarne la successione costante (ossia le «leggi naturali») e quindi permetterci di prevedere e anche produrre i fenomeni. Questo spiega la fecondità delle scienze naturali, anche attraverso ai loro errori e nonostante l'ostinazione di affermare l'esistenza di un mondo materiale. Questa visione utilitaria delle scienze naturali è comune a tutti i filosofi empiristi.

(2) Come poco sopra, allude ai fisici.

PH. — Credo non vorrete affermare che ogni opinione epidemica, derivante da pregiudizi o passioni o mancanza di riflessione, possa imputarsi a Dio, come a suo autore. Qualsiasi opinione noi facciamo derivare da Lui, sarà o perchè Egli ce l'avrà resa manifesta per rivelazione soprannaturale, o perchè appare così evidente alle nostre facoltà naturali, che furono create e a noi assegnate da Dio, che è impossibile per noi negarle l'assenso. Ma dov'è la rivelazione della materia, e dov'è l'evidenza che ci obbliga a credere in essa? Anzi, da dove risulta davvero che tutta l'umanità creda che la materia, *intesa come qualcosa di distinto da ciò che percepiamo per mezzo dei sensi*, esista effettivamente; o piuttosto non lo pensano altro che posisti filosofi, che non sanno di che cosa occuparsi? (1). La vostra domanda presuppone che questi punti siano chiari; e quando voi li abbiate chiariti, mi riterrò obbligato a darvi un'altra risposta. Nel frattempo basterà che vi dica che non suppongo che Dio abbia ingannato affatto l'umanità.

H. — Ma la novità, Philonous, la novità! In questo sta il pericolo. Si dovrebbe essere sempre contrari alle idee nuove; esse turbano le menti degli uomini, e nessuno sa a che cosa portino (2).

PH. — Non posso immaginare perchè si debba pensare che il respingere una teoria che non ha fondamento nè nel senso nè nella ragione nè nell'autorità divina, debba sconvolgere la fede in quelle opinioni che sono invece fondate o su tutte o su qualcuna di quelle basi. Che le innovazioni nel governo e nella religione siano pericolose, e che occorra quindi opporvisi, lo ammetto ben volentieri. Ma vi sono gli stessi motivi per non incoraggiarle in filosofia? Rendere noto qualcosa che prima era ignoto è un'innovazione in campo filosofico: e, se tutte le innovazioni di questo genere fossero state vietate, gli uomini avrebbero fatto davvero un bel progresso nelle arti e nelle scienze!

(1) Si è già visto (pagg. 131-132) come il B. ritenga che la massa degli uomini identifichi le cose con le percezioni che ne ha, sicchè la questione della materia sarebbe perfettamente oziosa, e può interessare solo il gusto, tutto filosofico, del bizantineggiare.

(2) E' il grido del conservatorismo pantofolaio di tutti i tempi, e ben sovente il B. dovette sentire tali parole rivolte a sè, da parte di persone che confondevano le sue teorie con quelle dei liberi pensatori, come sappiamo essere avvenuto assai spesso.

Ma non tocca a me prendere le difese delle novità e dei paradossi. Che le qualità che percepiamo non sono sugli oggetti; che non dobbiamo credere ai nostri sensi; che non conosciamo nulla circa la natura reale delle cose, e non possiamo mai essere sicuri nemmeno nella loro esistenza; che i colori e i suoni reali non sono altro che delle figure e dei movimenti sconosciuti; che i movimenti non sono in se stessi nè veloci nè lenti; che vi sono nei corpi delle estensioni assolute, senza alcuna grandezza o figura particolare; che una cosa stupida, non pensante e inattiva, opera sullo spirito; che la più piccola particella d'un corpo contiene innumerevoli parti estese: ecco, queste sono le novità, queste sono le stravaganti teorie che urtano il modo di giudicare genuino e incorrotto di tutta l'umanità; e che una volta ammesse, impacciano la mente con dubbi e difficoltà senza fine. Ed è contro queste e le altre innovazioni del genere che mi sforzo di rivendicare i postulati del senso comune. E' vero che, facendo questo, sono forse obbligato a usare delle circonlocuzioni e dei modi di esprimersi poco comuni. Ma una volta che le mie teorie siano pienamente intese, ciò che vi è in esse di più strano si troverà non essere poi altro che questo: che è assolutamente impossibile e chiaramente contraddittorio supporre che un essere non pensante possa esistere senza essere percepito da una mente. E se questa opinione è singolare, è vergognoso che appaia tale in questi tempi e in un paese cristiano (1).

H. — Quanto alle difficoltà che possono presentare le altre opinioni, tenete presente che sono fuori della questione. Il vostro compito è di difendere l'opinione vostra. Può esservi qualcosa di più chiaro di questo: che voi state trasformando tutte le cose in idee? Voi, dico, che non vi vergognate di accusarmi di *scetticismo*. La cosa è tanto chiara che non la si può negare.

PH. — Voi non mi capite. Io non intendo cambiare le cose in idee, ma piuttosto le idee in cose; poichè quegli oggetti im-

---

(1) Come già a pag. 132, il B. vuol mettere in luce la perfetta ortodossia, anzi l'alto valore mistico del suo pensiero, davanti a cui ogni cristiano ben intenzionato dovrebbe inchinarsi. In realtà egli non si limita però ad affermare che le cose esistenti debbono esser percepite da Dio, ma, come ha osservato giustamente pure a pag. 132, che le cose non hanno « un'esistenza assoluta, distinta dall'esser percepite da Dio »: che sono due cose ben diverse, la prima delle quali (ove al « percepite » si sostituisca un « conosciute ») è ammessa da tutta la filosofia tradizionale.

mediati delle percezioni che, secondo voi, sono solo le apparenze delle cose, io ritengo siano le cose reali stesse.

H. — Le cose! Voi potete pretendere tutto quello che vi piace, ma è certo che non ci lasciate che le forme vuote delle cose, solamente quell'esteriorità che impressiona i sensi.

PH. — Quelle che voi chiamate forme vuote ed esteriorità delle cose mi sembrano veramente le cose stesse. Nè esse sono vuote o incomplete, se non ammettendo la vostra supposizione: che cioè la materia sia una parte essenziale di tutte le cose corporee. Ambedue, quindi, siamo d'accordo su questo, che noi percepiamo soltanto le forme sensibili; ma in questo dissentiamo: che voi ritenete che siano vuote apparenze, io invece cose reali. In breve, voi non avete fiducia nei vostri sensi, e io sì (1).

In che cosa consista l'identità delle cose.

H. — Voi dite di credere ai vostri sensi; e sembrate compiacervi perchè in questo siete d'accordo col volgo. Secondo voi, quindi, la vera natura di una cosa si svela ai sensi. Se è così, da che cosa viene quel disaccordo? (2). E perchè sotto i diversi punti di vista non si percepiscono la stessa figura e le stesse altre qualità sensibili? E perchè dovremmo usare un mi-

---

(1) Sarebbe qui il luogo per osservare se davvero lo sforzo del B. è sufficiente a trasformare «le idee in cose», com'egli dice. Il B. non si limita ad escludere che le cose siano conoscibili in quanto materiali (anche Platone ed Aristotele escludevano che la materia fosse conoscibile, ossia intelligibile), ma esclude, in sostanza, ch'esse siano *cose*, ossia qualcosa di determinato, di costante e soprattutto di *unitario*. Egli nega, con la materia, anche quel principio che Aristotele chiama *forma*, cioè l'elemento che determina le cose, che permette di distinguere legittimamente l'una cosa dall'altra. Per il B. il mondo esterno si riduce a un caleidoscopio di forme, di colori, di suoni, ecc., vario per i diversi uomini anche nello stesso momento. Ogni tentativo di distinguere queste percezioni, gruppo per gruppo, secondo la loro abituale associazione, per riconoscere in esse delle cose determinate, non può essere che totalmente arbitrario e fondato su criteri del tutto empirici, come tosto vedremo. L'affermazione del B. che in verità l'uomo comune identifica gli oggetti con le percezioni che ne ha, non tiene conto del fatto che tale uomo comune è altresì convinto di essere in rapporto con *oggetti* particolari, tra i quali può far distinzione con pieno diritto.

(2) Cioè: perchè io ritengo che le idee non costituiscono altro che vuote apparenze, e voi no?

microscopio per meglio conoscere la vera natura di un corpo, se fosse scopribile a occhio nudo? (1).

PH. — Rigorosamente parlando, Hylas, noi non vediamo lo stesso oggetto che sentiamo (2); nè è lo stesso oggetto percepito col microscopio quello che si percepisce ad occhio nudo. Ma nel caso si pensasse che ogni variazione sia sufficiente a costituire un genere o un individuo nuovo, il numero infinito e quindi la confusione dei nomi renderebbe il linguaggio inservibile. Quindi, per questo inconveniente come pure per altri che sono ovvii se appena vi si riflette, gli uomini combinano insieme parecchie idee, apprese attraverso sensi diversi o in circostanze diverse, ma che si sia osservato avere, comunque, qualche connessione in natura, o per coesistenza o per successione; e tutte le raccolgono sotto un solo nome e le considerano come una cosa sola (3). Quindi ne viene che quando io esamino, con gli altri miei sensi, una cosa che ho visto, ciò non faccio allo scopo di intendere meglio lo stesso oggetto che ho percepito per mezzo della vista, poichè un oggetto di un senso non può venir percepito dagli altri sensi. E quando guardo attraverso un microscopio, non è che io possa percepire più chiaramente ciò che ho già percepito per mezzo della vista, poichè un oggetto di un senso non può venir percepito dagli altri sensi. E quando guardo attraverso un microscopio, non è che io possa percepire più chiaramente ciò che ho già percepito ad occhio nudo, poichè l'oggetto percepito attraverso la lente è del tutto diverso dal

(1) L'obiezione è analoga a quella già vista a pag. 137.

(2) V. *Nuova Teoria della Visione*, § 49: «...Si deve riconoscere che noi non vediamo e sentiamo mai uno stesso oggetto: che cioè ciò che è visto è una cosa, e ciò che sentiamo è un'altra. Se la figura e l'estensione visibili non sono lo stesse che la figura e l'estensione tangibili, non dobbiamo dedurre che una stessa cosa abbia estensioni diverse. La vera conseguenza è piuttosto che gli oggetti della vista e del tatto sono due cose distinte» (in *Works*, I, pag. 150). V. pure nel 1° Dialogo, le pagg. 82-83 e note relative.

(3) Se davvero l'oggetto di ogni sensazione è irriducibile a ogni altro, per la nettezza della sua diversità, fino a costituire un individuo particolare, bisognerebbe designarlo con un nome suo proprio. Ma ciò, naturalmente, appare impossibile. Sicchè, per propria comodità, gli uomini designano con un nome solo tutte quelle idee, apprese in vari momenti e attraverso sensi diversi, che si presentano in modo connesso. La loro unità sta solo nel nome, anche se questo fa sì che erroneamente si venga a credere in una loro unità obiettiva, sulla trama di una sostanza.

primo (1). Ma, in ambedue i casi, il mio intento è soltanto di conoscere quali idee sono connesse insieme; e più un uomo conosce la connessione delle idee, e più si dice che conosce la natura delle cose (2). Che cosa importa, quindi, se le nostre idee sono mutevoli; che cosa importa, se i nostri sensi non sono colpiti dalle stesse apparenze in tutte le circostanze? Non ne seguirà per tutto ciò che non si debba aver fiducia in essi, e che siano contrastanti reciprocamente o con qualcosa d'altro: eccetto con quella vostra nozione preconcepita di una non so qual natura singola, immutabile, impercettibile e reale, indicata da ciascun nome. Il qual pregiudizio sembra aver tratto origine dal non aver inteso rettamente il linguaggio comune degli uomini, i quali parlano di varie idee distinte come riunite in una cosa sola dalla mente. E invero vi è motivo di sospettare che molte concezioni erronee dei filosofi siano dovute alla stessa origine: in quanto essi cominciarono a costruire i loro schemi non tanto su delle nozioni quanto su delle parole, che furono fabbricate dal volgo unicamente per comodità e speditezza nelle azioni comuni della vita, senza alcun riguardo alla speculazione filosofica (3).

H. — Mi sembra di comprendere che cosa volete dire.

PH. — E' vostra opinione che le idee che noi percepiamo per mezzo dei sensi non sono le cose reali bensì immagini o copie di esse. La nostra conoscenza, quindi, non è reale se non nella misura in cui le nostre idee sono le vere *rappresentazioni* di quegli *originali*. Ma, dato che questi supposti originali sono in se stessi sconosciuti, è impossibile sapere quanto le nostre idee rassomiglino loro, anzi *se* (4) rassomigliano loro. Non possiamo quindi essere sicuri di avere una qualche conoscenza reale. Inoltre, poichè le nostre idee variano perpetuamente, senza che vi sia alcun mutamento nelle supposte cose reali, ne viene necessariamente che quelle non possano essere vere copie di queste: o, se alcune lo sono e altre no, è impossibile distinguere

(1) V. *Nuova Teoria della Visione*, §§ 85-86, ove osserva che il microscopio ci porta come in un «nuovo mondo», nel quale però ogni connessione fra percezioni tattili e percezioni visive viene a mancare.

(2) V. pure pag. 145 e nota relativa.

(3) Sugli errori che derivano dall'arbitraria connessione tra parole e idee il B. si estende nella Introduzione al suo *Trattato*, §§ 23-25.

(4) Il corsivo è mio.

le une dalle altre. E, questo c'immerge in un'incertezza sempre più profonda. Ancora, quando consideriamo la questione, non possiamo concepire come un'idea, o qualcosa di simile a un'idea, possa avere un'esistenza assoluta al di fuori di una mente: nè, di conseguenza, in accordo alle vostre teorie, come possa esservi qualche cosa reale in natura. Il risultato di tutto ciò è che vediamo gettati nello scetticismo più disperato e sconsolante. Ora lasciate che vi domandi: primo: se il vostro ricondurre le idee a certe sostanze, dotate di esistenza assoluta e non percepite, come a loro origine, non è la fonte di tutto questo scetticismo. In secondo luogo, se siete informato, dal senso o dalla ragione, dell'esistenza di questi sconosciuti originali. E, in caso contrario, se non è assurdo supporli. In terzo luogo, se, dopo accurato esame, trovate che si concepisca e intenda distintamente qualcosa quando si parla dell'*esistenza assoluta o esterna di sostanze non percipienti*. Infine, se, considerate le premesse, non sia la cosa più saggia il seguire la natura, aver fiducia nei propri sensi e, lasciando da parte ogni preoccupazione relativamente a nature o sostanze sconosciute, accettare come cose reali, con la comune dei mortali, quelle che sono percepite per mezzo dei sensi (I).

Se gli oggetti percepiti sono gli stessi per tutti.

H. — In questo momento non ho voglia di far la parte di chi risponde. Preferirei piuttosto vedere come potrete smontare le difficoltà che ora seguono. Per favore, gli oggetti percepiti dai *sensi* di una persona, non sono ugualmente percepibili dalle altre persone presenti? Se ci fossero qui altre cento persone, esse vedrebbero tutte il giardino, gli alberi e i fiori come io li vedo. Ma esse non ricevono nella stessa maniera le idee che io formo nella mia *immaginazione*. Questo non produce una differenza fra il primo genere di oggetti e il secondo?

PH. — Ammetto che lo produce. Nè io ho mai negato una differenza fra gli oggetti del senso e quelli dell'*immaginazione*. Ma che cosa vorreste dedurre da questo? Voi non potete

---

(I) E' questa una specie di requisitoria riassuntiva contro l'ammissione dell'esistenza della materia, partendo dall'affermazione, già vista altre volte, dello scetticismo insito in essa.

dire che gli oggetti sensibili esistono non percepiti, perchè essi sono percepiti da molti.

H. — Riconosco di non poter ricavare nulla da quella obbiezione, ma essa me ne ha richiamata un'altra. Non è vostra opinione che per mezzo dei sensi noi percepiamo solamente le idee esistenti nella nostra mente?

PH. — Sì.

H. — Ma la *stessa* idea che è nella mia mente non può essere nella vostra o in un'altra qualsiasi. Non ne segue quindi, secondo i vostri principi, che neppure due persone possono vedere la stessa cosa? E questo non è del tutto assurdo? (1).

PH. — Se il termine *la stessa* viene preso nel significato corrente, è certo (nè affatto contrastante con i principi che affermo) che differenti persone possono percepire la stessa cosa; ossia che la stessa cosa o idea esiste in menti differenti. L'applicazione delle parole si fa ad arbitrio; e, poichè gli uomini sono usi ad applicare il termine *lo stesso* dove non viene percepita alcuna distinzione o varietà, e io non pretendo di alterare le loro percezioni, ne segue che, come gli uomini hanno detto finora che *parecchi vedono le stesse cose*, così essi possono continuare, in simili occasioni, a dire la stessa frase, senza offendere affatto nè la proprietà del linguaggio nè la verità delle cose (2). Ma, se il termine *lo stesso* è usato nel significato che gli attribuiscono i filosofi, che pretendono di possedere una nozione astratta dell'identità, allora, conformemente alle loro diverse definizioni di questa nozione (perchè non è neppure pacifico in che cosa consista quella identità dei filosofi), può o non può

---

(1) L'obiezione è fondamentale: se, come si è visto (pag. 149), non si hanno mai le *stesse* percezioni, a maggior ragione sarà impossibile a due spiriti diversi conoscere la *stessa* cosa. L'universalità del mondo esterno viene quindi a essere distrutta, ossia il mondo non sarà più lo stesso per tutti gli uomini.

(2) La risposta del B. è questa: gli uomini hanno solo delle percezioni delle cose, percezioni tutte diverse per i singoli uomini, se anche corrispondenti, eppure dicono di vedere le *stesse* cose. Il che significa che, per la comune dei mortali, il termine «*lo stesso*» non significa «*l'identico*», bensì «*il corrispondente*». In realtà, quindi, le *cose* (ossia le idee) non sono le *stesse* per tutti, ma soltanto *simili e corrispondenti*. Per il che si deve ammettere che la difficoltà avanzata da Hylas non è per nulla superata, e che in fondo non c'è alcuna prova che le percezioni nemmeno si corrispondano.

essere possibile per persone diverse percepire la stessa cosa (1). Ma se i filosofi riterranno giusto *chiamare* una cosa *la stessa* o no, è cosa, secondo me, di poca importanza. Supponiamo parecchi uomini insieme, tutti dotati delle stesse facoltà, e di conseguenza impressionati in maniera simile dai loro sensi, e che non abbiano mai conosciuto l'uso della lingua; essi dovrebbero, senza dubbio, andar d'accordo nelle loro percezioni. Sebbene forse, quando giungessero all'uso della parola, alcuni, considerando l'uniformità di quanto è stato percepito, lo potrebbero chiamare *la stessa cosa*; altri, considerando specialmente la diversità delle persone che hanno percepito, potrebbe preferire la denominazione di cose *differenti*. Ma chi non vede che tutta la discussione è intorno a una parola? Cioè, se a ciò che viene percepito da persone differenti può ancora applicarsi il termine *lo stesso* (2)? O supponete una casa, nella quale, rimanendo inalterati i muri ossia l'involucro esterno, tutte le camere vengano demolite e al loro posto costruite delle nuove; e che voi vogliate chiamarla *la stessa casa*, e io dicessi invece che non è *la stessa*: non saremmo, nonostante questo, perfettamente d'accordo nei nostri pensieri sulla casa, considerata in se stessa? E tutta la differenza non consisterebbe in una parola? Se voi voleste invece sostenere che noi dissentiamo nelle teorie, dato che voi aggiungereste alla vostra idea della casa la semplice idea astratta dell'identità, mentre io non ve l'aggiungo, io vi direi che non so che cosa intendete parlando dell' *idea astratta d'identità* (3), e desidererei che riesaminaste i vostri pensieri per essere sicuro di capire voi stesso ciò che volete intendere. — Perchè state così zitto, Hy-las? Non siete ancora convinto che gli uomini possono discutere dell'identità e della diversità senza che vi sia alcuna reale

---

(1) Appunto secondo le varie definizioni filosofiche dell'identità. In realtà il B. sorvola sulla questione, ma deve implicitamente ammettere che tale identità nell'oggetto conosciuto non c'è.

(2) In realtà non si tratta solamente di una questione di parole. Anche il non filosofo intende l'identità nel senso di una *identità obiettiva e reale*, e non di una corrispondenza. E poi la difficoltà non consiste propriamente in questo, quanto piuttosto nel fatto che l'ipotesi del B. distrugge ogni fondamento nella sicurezza persino di quella corrispondenza, come si è visto, e porta a un'assoluta relatività del mondo esterno.

(3) E' la solita infondata negazione della possibilità di concepire idee astratte.

differenza nei loro pensieri ed opinioni, indipendentemente dalle parole? Riflettete ancora a questo: che si conceda o no che esista la materia, il caso è esattamente lo stesso per il problema in esame. Perchè i materialisti stessi riconoscono che ciò che noi percepiamo immediatamente per mezzo dei nostri sensi è costituito da nostre idee. La vostra difficoltà, quindi, che neppur due persone vedono la stessa cosa, vale egualmente contro i materialisti come contro di me.

H. — [Ma Philonous]! (1) essi suppongono un archetipo esterno, e poichè ad esso riferiscono le loro diverse idee, si può veramente dire che essi percepiscono la stessa cosa.

PH. — E (per non ricordare che avete escluso questi archetipi) (2) anche i miei principi possono ammettere benissimo un archetipo esterno; *esterno, voglio dire, alla mia mente*: sebbene in verità si debba supporre che esista in quella Mente che racchiude tutte le cose; ma allora questo risponde a tutte le esigenze dell' *identità*, altrettanto bene come se esistesse fuori di una mente (3). E io sono sicuro che voi stesso non direte che è meno intelligibile, sotto questo aspetto.

(1) Omesso nella terza edizione.

(2) V. pag. 90.

(3) Per il B, dunque, l'universalità del conoscere, ossia il riportarsi di tutte le varie percezioni individuali a un unico oggetto, consisterebbe nel fatto che tale *idea prima* o *archetipo* delle varie percezioni particolari esiste in Dio, ed essa è *identica* per tutti. Ma se le percezioni sono (se anche corrispondenti) diverse in ciascuno di noi, si dedurrà che le percezioni non sono in Dio come in noi stessi: in Lui vi è un'idea a cui le nostre rassomigliano soltanto, ma non sono identiche, e il B. è costretto appunto a definirla un *archetipo* delle nostre idee, senza precisare assolutamente in che consista la differenza fra un archetipo e un'idea immediatamente percepita da noi. E se si ammette una differenza, cade tutto il carattere di certezza delle nostre conoscenze, in quanto non si potrà più dire che la nostra idea corrisponda all'archetipo, che è la cosa in sè, e tutta la « trovata » immaterialistica perde ogni valore. (V. pure pag. 103 nota 2). A parte che una simile affermazione contrasta con altre, esistono in Dio *tali e quali*, e anzi su tale argomento abbiamo visto fondata la famosa *prova gnoseologica* dell'esistenza di Dio. (V. pag. 98).

In che consiste l' esistenza delle cose.

H. — Mi avete davvero convinto chiaramente che, o non vi è in fondo alcuna difficoltà in questa questione, o che, se c'è, vale ugualmente per tutti i due punti di vista.

PH. — Ma ciò che vale egualmente contro due opinioni che si contraddicono non può valere di prova contro nessuna delle due.

H. — Lo riconosco. Ma, dopo tutto, Philonous, quando considero la sostanza degli argomenti che avanzate contro lo scetticismo, mi sembra che non consistano in altro che in questo: che noi siamo sicuri di vedere, udire e sentire realmente: in una parola, di ricevere delle impressioni sensibili.

PH. — E che cosa ci occorre ancora? Vedo questa ciliegia, la sento, la gusto: ora sono sicuro che un *nulla* non può essere visto, sentito o gustato: essa è quindi *reale* (1). Togliete le sensazioni di morbidezza, di umidità, di rosso, di aspro, e voi togliete la stessa ciliegia, poichè non è un essere distinto dalle sensazioni. Una ciliegia, io dico, non è altro che un complesso di impressioni sensibili o idee percepite dai vari sensi: le quali idee vengono unite in una sola cosa (ossia viene dato loro un solo nome) dalla mente, perchè si osserva che si accompagnano a vicenda. Così, quando il palato percepisce un gusto particolare, la vista è colpita da un color rosso, il tatto dalla rotondità, dalla morbidezza, ecc. Quindi quando io vedo, sento e gusto in tali diversi modi, sono sicuro che la ciliegia esiste, ossia è reale, non essendo la sua realtà, secondo me, nulla di astratto da quelle sensazioni. Ma se con la parola *ciliegia* voi intendete una natura sconosciuta, distinta da tutte le qualità sensibili, e per sua *esistenza* qualcosa di distinto dal suo essere percepita, allora effettivamente, lo ammetto, nè io nè voi nè alcun altro possiamo essere sicuri che essa esista.

H. — Ma che rispondereste, Philonous, se io adducessi contro l' esistenza delle cose sensibili in una mente le stesse ra-

---

(1) Su questa prova della *realtà* degli oggetti vedi pure nota 1. pag. 98. Si badi che è una prova puramente psicologica, fondata sull' evidenza, e che non pone alcun criterio assolutamente sicuro per la distinzione del *reale* dall' *immaginario*.

gioni che voi avete avanzato contro la loro esistenza *in un sostrato materiale?*

PH. — Quando avrò visto le vostre ragioni, voi udrete che cosa avrò da rispondere ad esse.

H. — La mente è estesa o inestesa?

PH. — Inestesa, senza dubbio.

H. — Voi dite che le cose che percepite sono nella vostra mente?

PH. — Sì.

H. — E ancora, non vi ho udito parlare di impressioni sensibili?

PH. — Ritengo di sì.

H. — Spieгатemi allora, Philonous, come è possibile che tutti quegli alberi e case trovino lo spazio per esistere nella vostra mente. Possono le cose estese essere contenute in ciò che è inesteso? O possiamo immaginare che si producano delle impressioni su una cosa priva di ogni solidità? Non potete dire che gli oggetti siano nella vostra mente come i libri nella vostra biblioteca: o che le cose vi sono impresse come la figura di un sigillo sulla cera. In che senso, quindi, dobbiamo intendere quelle espressioni? Spieгатemelo, se ne siete in grado: e io allora sarò capace di rispondere a tutte quelle domande che prima mi facevate intorno al mio *sostrato*.

PH. — Badate, Hylas, che quando io parlo di oggetti come esistenti nella mente, o impressi sui nostri sensi, non vorrei essere inteso in un grossolano senso letterale; come quando si dice che un corpo esiste in un posto, o che un sigillo si imprime nella cera. Io intendo solamente che la mente li comprende, ossia li percepisce; e che viene impressionata dall'esterno, ossia da qualche essere distinto da essa. Questa è la mia spiegazione della vostra difficoltà; e mi piacerebbe sapere come tutto quello possa servire a rendere intelligibile il vostro dogma di un *sostrato materiale* non percipiente.

H. — Anche io, se fosse davvero tutto lì, confesso di non vedere che uso si possa farne. Ma in questa faccenda non siete forse colpevole di qualche abuso di linguaggio?

PH. — Niente affatto. Non è più di quanto autorizzi l'uso comune, che voi sapete essere la regola del linguaggio; non essendovi nulla di più normale, per dei filosofi, del parlare degli oggetti immediati dell'intelletto come di cose esistenti nella

157

mente. Nè vi è qui altro se non ciò che è conforme all' uso generale di analogie nel parlare; la maggior parte delle operazioni della mente venendo espresse con parole ricavate dalle cose sensibili, come appare evidente nell' uso dei termini *comprendere, riflettere, discorso*, ecc., che, quando sono applicate alla mente, non debbono prendersi nel loro grossolano significato originale (1).

### L' immaterialismo non contraddice al racconto biblico della Creazione.

H. — Voi mi avete convinto su questo punto, lo ammetto. Ma vi rimane pure una grande difficoltà, che non so come potrete superare. E in verità è di tale importanza, che se voi poteste risolvere tutte le altre senza essere capace di trovare una soluzione a questa, non dovrete mai aspettarvi di fare di me un proselite dei vostri principi.

PH. — Sentiamo questa gran difficoltà.

H. — Il racconto della Sacra Scrittura relativo alla creazione (2) è ciò che mi appare totalmente inconciliabile con le vostre teorie. Mosè ci parla di una creazione: una creazione di che? di idee? No certamente, bensì di cose, di cose reali, di solide sostanze corporee. Portate i vostri principi ad accordarsi con questo e io forse seguirò la vostra teoria (3).

PH. — Mosè nomina il sole, la luna e le stelle, la terra e il mare, le piante e gli animali. Che tutte queste cose esistano realmente e all' inizio siano state create da Dio, non lo discuto neppure. Se per *idee* voi intendete delle finzioni e delle fantasie della mente, allora quelle cose non sono idee. Se per *idee* intendete gli oggetti immediati dell' intelletto, ossia le cose sensibili, che non possono esistere non percepite al di fuori di una mente,

---

(1) Philonous ha qui tutte le ragioni; ma nel primo Dialogo l'abbiamo visto sovente deridere Hylas e anche impazientirsi per il suo frequente ricorrere al *significato filosofico* delle parole (v. pag. 78).

(2) Allude al 1° capitolo della Genesi, relativo ai sette giorni della Creazione.

(3) La pregiudiziale religiosa è fondamentale per il B., come si è visto sovente, onde si spiega la sua preoccupazione di risolvere questa difficoltà, che è indubbiamente assai ardua.

allora quelle cose sono idee. Ma che voi le chiamate o non le chiamate *idee*, importa poco: la differenza è solo nel nome. E che quel nome lo si accetti o lo si respinga, il senso, la verità e la realtà delle cose rimangono gli stessi. Nel modo corrente di parlare gli oggetti dei nostri sensi non vengono definiti *idee* ma *cose*. Chiamateli pur così: basta che non attribuiate loro un'esistenza esterna assoluta, e io certo non mi metterò a litigare con voi per una parola (1). La creazione, quindi, ammetto che sia stata una creazione di cose, di cose *reali*. Nè ciò è affatto in contrasto con i miei principi, come risulta evidente da ciò che ho detto adesso; e sarebbe apparso evidente anche a voi senza di questo, se non aveste dimenticato ciò che si è detto tante volte prima. Ma quanto alle solide sostanze corporee, vorrei mi faceste vedere dove Mosè ne fa menzione; e, se fossero menzionate da lui o da qualche altro scrittore ispirato (2), toccherebbe ancora a voi di mostrare che quelle parole non erano prese nel significato corrente, di cose che cadono sotto i nostri sensi, ma nel significato filosofico, di materia, ossia di *una quiddità sconosciuta, avente un'esistenza assoluta*. Quando avrete provato questi punti, allora (ma non prima d'allora) potrete portare come argomento nella discussione l'autorità di Mosè.

H. — E' vano discutere intorno a un punto così chiaro. Mi limito a fare appello alla vostra coscienza. Non siete convinto che vi è contrasto peculiare fra il racconto mosaico della creazione e le vostre teorie?

PH. — Se tutti i possibili significati che si possono dare del primo capitolo della Genesi si possono concepire pur attenendosi alle mie teorie come attenendosi a quelle di ogni altro, allora non vi sarà un contrasto particolare con esse. E non vi è alcuno di quei sensi che voi non possiate concepire con ugual chiarezza, partendo dalle mie credenze. Poichè, all'infuori degli spiriti, tutto ciò che voi concepite sono idee; e l'esistenza di esse io non la nego. E neppur voi pretendete che esistano al di fuori di una mente.

H. — Mostratemi, per favore, un qualche significato in cui potete intendere quel capitolo.

(1) V. pure pag. 133.

(2) Scrittore ispirato da Dio, ossia autore di libri della Sacra Scrittura, la cui parola debba quindi accettarsi per vera.

PH. — Ebbene, io immagino che se fossi stato presente alla creazione, avrei visto portare le cose all'esistenza — cioè farle divenire percepibili — nell'ordine descritto dallo storico sacro. Ho creduto prima al racconto mosaico della creazione, e non trovo ora nulla di modificato nel mio modo di credermi. Quando si dice che le cose cominciano o finiscono la loro esistenza, noi non intendiamo questo rispetto a Dio, ma rispetto alle Sue creature. Tutti gli oggetti sono conosciuti eternamente da Dio, o, che è la stessa cosa, hanno un'esistenza eterna nella Sua mente: ma quando le cose, prima impercettibili alle creature, divengono percepibili da loro per un decreto di Dio, allora si dice che iniziano un'esistenza relativa, in rapporto alle menti create. Quindi, leggendo il racconto mosaico della creazione, io intendo che le diverse parti del mondo divennero gradualmente percepibili dagli spiriti finiti, dotati di particolari facoltà; cosicchè esse venivano veramente percepite da quanti spiriti di quel genere erano allora presenti (1). Questo è il senso letterale e ovvio che mi viene suggerito dalle parole della Sacra Scrittura: e in esso non è inclusa alcuna menzione o pensiero nè del *sostrato*, nè dello strumento, occasione o esistenza assoluta. E, se s'andasse a vedere, non dubito che si troverebbe che gli uomini più chiaramente onesti, che credono nella creazione, non pensano a quelle cose più di me. Che senso metafisico voi possiate intendere in quel brano, voi solo potete dirlo.

H. — Ma, Philonous, sembra non vi accorgiate che attribuite alle cose create, al loro inizio, un essere solamente relativo e di conseguenza ipotetico: vale a dire, solo supponendo che vi fossero degli *uomini* a percepirle; senza i quali non avrebbero avuto alcuna esistenza assoluta in atto, in cui la creazione potesse avere il suo termine. Non è quindi evidentemente impossibile, secondo le vostre teorie, che la creazione di creature inanimate abbia potuto precedere quella dell'uomo? E questo non contrasta direttamente col racconto mosaico? (2).

PH. — In risposta a questo io dico: primo, che gli esseri

(1) Inutile dire che questa interpretazione del racconto biblico è assolutamente sforzata, specialmente per questo ricorso agli «spiriti finiti» allora presenti, sicchè la creazione si sarebbe fatta per gli angeli, e non per gli uomini.

(2) Secondo il racconto biblico l'uomo fu creato per ultimo fra tutte le creature.

creati poterono cominciare ad esistere nella mente di altre intelligenze create, all'infuori degli uomini. Non sarete quindi in grado di provare l'esistenza di alcuna contraddizione fra Mosè e le mie teorie, a meno che prima non dimostrate che non esiste alcun altro ordine di spiriti finiti e creati, prima degli uomini. Dico inoltre che, nel caso concepissimo la creazione, come potremmo fare ora, come una produzione, da parte di un Potere invisibile, di una quantità di piante o di vegetali di ogni genere in un deserto in cui nessuno fosse presente, questo modo di spiegarla o di concepirla sarebbe in accordo con i miei principi, perchè essi non vi privano di nulla, nè di sensibile nè d'immaginabile (1); si accorderebbe con il modo di vedere comune, naturale e incorrotto dell'umanità; manifesterebbe la dipendenza di tutte le cose da Dio, e conseguentemente avrebbe tutto il buon effetto e l'influenza che quell'importante articolo della nostra fede è possibile abbia, nel senso di rendere gli uomini umili, grati e sottomessi al loro [grande] (2) Creatore. Io affermo inoltre che in questa nuda concezione delle cose, indipendentemente dalle parole, non si troverà alcuna idea di ciò che voi chiamate *attualità dell'esistenza assoluta*. Voi potete quindi fare un gran chiasso con quei termini, e prolungare la nostra discussione senza scopo; ma io vi prego di esaminare con calma i vostri pensieri, e di dirmi se quei termini non costituiscono un gergo inutile e inintelligibile.

H. — Ammetto di non avere una nozione molto chiara riguardo ad essi. Ma che cosa risponderete a questa obiezione: voi non fate consistere l'esistenza delle cose sensibili nella loro esistenza in una mente? E tutte le cose non sono eternamente nella mente di Dio? Non esistono quindi da tutta l'eternità, secondo voi? E come può ciò che è eterno esser creato nel tempo? Vi può essere un ragionamento più chiaro e rigoroso di questo?

(1) Il passo non è chiaro, e su di esso i traduttori si sono sbizzarriti. Vuol dire, probabilmente, che anche ammettendo quest'altro significato della creazione, di una produzione di cose pur non percepite da alcuno, esso potrebbe tuttavia conciliarsi con l'immaterialismo, in quanto esso non nega la realtà di nulla di quanto si può sentire o immaginare; sicchè possiamo benissimo immaginarci la creazione come una percezione, da parte di Dio, di «una quantità di piante o di vegetali» che prima Egli non percepiva.

(2) Omesso nella terza edizione.

PH. — E voi non siete ugualmente dell'opinione che Dio conosce tutte le cose dall'eternità?

H. — Sì.

PH. — Per conseguenza esse hanno avuto sempre una forma d'esistenza nell'intelletto divino (1).

H. — Lo riconosco.

PH. — Per vostra stessa confessione, quindi, nulla è nuovo o comincia ad essere, in rapporto alla mente di Dio. Così siamo d'accordo su quella questione.

H. — E allora, che cosa ne faremo della creazione?

PH. — Non potremo intendere ch'essa si sia avuta esclusivamente in rapporto agli spiriti finiti? Cosicchè le cose, in rapporto a noi, si potrà dire propriamente che hanno cominciato la loro esistenza, ossia sono state create, quando Dio decretò che divenissero percepibili dalle creature intelligenti in quell'ordine e in quella maniera ch'Egli allora stabilì, e che noi ora chiamiamo leggi della natura. Voi, se volete, potete chiamare questa un'*esistenza relativa o ipotetica*. Ma finchè ci fornisce il significato più naturale, ovvio e letterale del racconto mosaico della creazione; finchè risponde a tutti i fini religiosi di quel grande articolo; in una parola, finchè voi non potete avanzare alcun altro significato al suo posto, perchè dovremmo respingerla? Forse per compiacere alla ridicola mania scettica di ridurre tutto quanto assurdo e inintelligibile? Sono sicuro che non potete dire che è per la gloria di Dio. Perchè, ammettendo che sia una cosa possibile e concepibile che il mondo corporeo abbia un'*esistenza assoluta estrinseca* alla mente di Dio, come pure alle menti degli spiriti creati, come potrebbe ciò sottolineare l'immensità e l'onniscienza della Divinità, o la dipendenza necessaria e immediata di tutte le cose da Lui? Anzi, non sembrerebbe piuttosto prescindere da quegli attributi?

H. — Bene, ma quanto a questo decreto di Dio che ha reso le cose percepibili, che ne dite, Philonous? Non è chiaro che o Dio eseguì quel decreto da tutta l'eternità, o a un certo momento cominciò a volere quello che non aveva voluto attualmente prima, ma soltanto designato di volere? Nel primo caso, allora non vi

---

(1) Veramente una cosa è «essere» come idea (intelligibile) nella Mente divina, e una cosa è «esistere». La creazione consistette appunto nel dare l'esistenza alle cose, secondo S. Tommaso.

sarebbe creazione, o inizio dell'esistenza, nelle cose finite. Nel secondo, bisogna riconoscere che qualcosa di nuovo accade alla Divinità; il che implica una specie di cambiamento: e ogni cambiamento implica imperfezione.

PH. — State attento a quel che fate, per piacere. Non è evidente che questa obiezione porterebbe a negare la creazione in qualsiasi senso; anzi, ogni altro atto della Divinità, che ci si riveli al lume naturale (1)? Nessuno dei quali *noi* possiamo conriveri al lume naturale (1)? Nessuno dei quali *noi* possiamo conriveri, se non come compiuto nel tempo, e avente un principio. Dio è un essere dotato di perfezioni trascendenti e illimitate: la Sua natura, quindi, è incomprendibile agli spiriti finiti. Non è quindi da attendersi che un qualche uomo, materialista o immaterialista che sia, possa avere delle nozioni assolutamente esatte della Divinità, dei Suoi attributi e dei Suoi modi di operare (2). Se quindi volete portare qualche argomento contro di me, la vostra difficoltà non dev'essere tratta dall'inadeguatezza delle nostre concezioni della natura divina, che è inevitabile in ogni sistema; bensì dalla negazione della materia, della quale non si fa alcuna parola, nè direttamente nè indirettamente, in quanto avete ora obbietato.

H. — Riconosco che le difficoltà che siete tenuto a chiarire sono solamente quelle che nascono dalla non-esistenza della materia, e che sono peculiari a quella teoria. Fin qui avete ragione. Ma io non posso in alcun modo indurmi a pensare che non vi sia una simile inconciliabilità peculiare tra la creazione

(1) La risposta di Philonous è fondatissima: l'obiezione che l'atto di creazione implica un cambiamento, inconciliabile con la perfezione divina, vale anche contro la teoria della creazione intesa nel senso tradizionale. Essa fu avanzata, tra l'altro, dai neoplatonici, e fu ribattuta da S. Agostino, che osservò non esservi, prima della creazione, il tempo (che implica un mutamento di cui è la misura), sicchè non può dirsi che rispetto a Dio ci sia nè un *prima* nè un *poi*, esistenti invece solo in rapporto al mondo, che sempre si muta (*Confessioni*, L. XI, capp. 10-31). Il B., che affermava essere il tempo «una successione d'idee» e non la misura di esse, come voleva il Locke, avrebbe qui potuto ribattere l'argomento di Hylas con un ragionamento assai simile a quello di S. Agostino, affermando che «tutte le cose passate, presenti e avvenire sono attualmente presenti» alla mente di Dio, sicchè in Lui «non ci sono nè cambiamenti, nè variazioni, nè successione...». Il tempo esisterà quindi solo relativamente a noi (v. lettera a Samuel Johnson, il suo seguace americano, in *Works*, II, pag. 19).

(2) V. pag. 127.

e le vostre opinioni; sebbene io non sappia chiaramente in che cosaarla consistere.

PH. — Che cosa pretendete ancora? Non riconosco un duplice modo d'essere delle cose, l'uno ectipale o naturale, l'altro archetipale od eterno (1)? Il primo fu creato nel tempo; il secondo esistette dall'eternità nella mente di Dio. Questo non è conforme alle teorie comuni dei teologi? Oppure occorre qualche cosa di più di questo per concepire la creazione? Ma voi sospettate qualche inconciliabilità peculiare, per quanto non sappiate in che cosa consista. Per toglier via ogni possibilità di scrupolo sulla questione, vogliate considerare soltanto questo. O voi non siete capace di concepire la creazione sotto un'ipotesi qualsiasi, e allora non vi è alcuna base per disapprovazioni o lagnanze contro un'opinione particolare, a questo proposito; oppure siete in grado di concepirla; e in tal caso, perchè non la concepireste secondo i miei principi, dato che in tal caso non si nega nulla di concepibile? Fin qui vi è stato concesso di spaziare con piena libertà fra i dati del senso, dell'immaginazione e della ragione. Tutto ciò, quindi, che avete potuto prima apprendere, o immediatamente o mediatamente, per mezzo dei sensi, o col ragionamento servendovi dei dati dei sensi; tutto ciò che avete potuto percepire, immaginare o intendere, tutto questo potete ancora ritenervelo valido (2). Se quindi la nozione che voi avete della creazione attraverso ad altri principi è intelligibile, tale sarà pure quella ricavata dai miei; se non è intelligibile, io ritengo che non sia un concetto affatto, e allora non sarà per nulla una perdita. E in verità mi sembra chiarissimo che il supporre la materia, che è una cosa assolutamente sconosciuta e inconcepibile, non può servire a farci concepire alcunchè. E spero non

---

(1) Col termine « archetipo », come già s'è detto (v. nota 2, pag. 103), i platonici designavano le idee divine in quanto modelli originari delle cose sensibili, le quali quindi sono « ectipi » di esse, cioè derivanti da tali modelli. Ad evitare ogni forma di panteismo, la teologia esige che si ammetta una simile forma di distinzione fra le cose, in quanto pensate da Dio, e in quanto esistenti in natura.

(2) Ripete quanto ha già detto poco prima (pag. 160): « ...i miei principi ... non vi privano di nulla, nè di sensibile nè d'immaginabile... ». Su questo aveva già insistito fin dai suoi primi sfoghi nel *Commonplace Book* (in *Works*, I, pag. 20): « In breve non temere. Tu non perdi nulla, nè di reale nè d'immaginario: nulla che in qualche guisa tu possa concepire o immaginare, per quanto stramba, stravagante e assurda ».

occorra provarvi che se l'esistenza della materia non rende concepibile la creazione, l'essere la creazione inconcepibile senza di essa non può costituire un'obiezione contro la sua non-esistenza (1).

H. — Confesso, Philonous, che mi avete quasi convinto su questo punto della creazione.

PH. — Mi piacerebbe sapere perchè non siete convinto del tutto. Voi mi parlate infatti di un contrasto fra il racconto mosaico e l'immaterialismo: ma non sapete in che cosa consista. E' una cosa ragionevole questa, Hylas? Potete pretendere che io possa risolvere una difficoltà senza sapere quale sia? Ma, anche lasciando da parte tutto questo, non si penserebbe che voi siete sicuro che non vi sia contrasto fra le teorie accettate dei materialisti e gli scrittori ispirati?

H. — E infatti lo sono.

PH. — La parte storica della Sacra Scrittura deve essere intesa in un senso del tutto ovvio, o in un senso che sia metafisico e fuor del comune?

H. — Nel senso evidente, senza dubbio.

PH. — Quando Mosè parla delle erbe, terra, acqua, ecc., come di esseri creati da Dio, non pensate che ogni lettore non filosofo ricorra col pensiero alle cose sensibili designate comunemente con quelle parole?

H. — Non posso fare a meno di pensarlo.

PH. — E la dottrina dei materialisti non nega un'esistenza reale a tutte le idee, ossia alle cose percepite per mezzo del senso?

H. — Questo l'ho già riconosciuto (2).

PH. — La creazione quindi, secondo loro, non fu la creazione delle cose sensibili, che hanno solamente un essere relativo, ma di certe nature sconosciute, che hanno un essere assoluto, e in cui la creazione ha il suo termine?

H. — E' vero.

PH. — Non è quindi vero che gli assertori della materia distruggono il significato chiaramente ovvio di Mosè, con cui le loro teorie sono pienamente in contrasto; e invece di quello ci

(1) Se la creazione non è concepibile, l'ammettere l'esistenza della materia (ossia di una cosa inconcepibile per se stessa) non la renderà certo concepibile.

(2) V. pag. 91.

presentano un non so che: qualcosa di altrettanto inintelligibile a loro che a me?

H. — Non posso contraddirvi.

PH. — Mosè ci parla della creazione. La creazione di che cosa? Di sconosciute quiddità, di occasioni o *sostrati*? No certamente; ma di cose evidenti ai sensi. Voi dovete prima conciliare questo con le vostre teorie, se vi aspettate che io possa conciliarmi con esse (1).

H. — Vedo che potete attaccarmi con le mie stesse armi.

PH. — Quanto all' *esistenza assoluta*, fu mai conosciuta una nozione più priva di contenuto di questa? E' qualcosa di così astratto e inintelligibile che voi stesso avete francamente riconosciuto che non potete concepirla, e molto meno spiegare qualcosa per mezzo di essa (2). Ma ammettendo che la materia esista, e che la nozione dell' *esistenza assoluta* sia chiara come la luce; pure, si è mai saputo che questo renda la creazione più credibile? Non ha anzi fornito agli atei e agli increduli i più plausibili argomenti contro la creazione? Che una sostanza corporea, che ha un' *esistenza assoluta* al di fuori delle menti degli spiriti, venga prodotta dal nulla, per il solo volere di uno Spirito, è stata considerata come una cosa così contraria alla ragione, così impossibile ed assurda che non solamente i più celebri fra gli antichi, ma pure diversi filosofi moderni e cristiani hanno pensato che la materia sia coeterna alla Divinità (3). Met-

---

(1) Il valore di questa argomentazione dipende dall' ammissione di Hylas che l' *esistenza della materia* implichi la non-esistenza delle cose percepite per mezzo del senso. In realtà, come si osservò a suo tempo, attraverso le sensazioni l' intelletto intuisce veramente gli oggetti esterni nel loro essere, e di questo genere di conoscenza ognuno ha una nozione certissima; sicchè il lettore delle Sacre Scritture, leggendo il racconto della creazione, non pensa alle percezioni delle cose, ma alle cose stesse in quanto esistenti di per sè, e questo è per lui il senso ovvio, che coincide perfettamente con quello metafisico. E che, in una simile questione, il senso comune coincida con la metafisica, il B. ha pur dovuto ammetterlo, se anche a denti stretti (v. per es. pag. 135).

(2) V. pag. 114.

(3) Come è noto, tanto Aristotele quanto Platone, e in genere tutti i filosofi greci, escludevano che Dio avesse creato il mondo dal nulla. Platone riteneva anche che la materia fosse un principio originario coeterno a Dio, fondando su tale affermazione il suo dualismo. La coeternità della materia a Dio fu pure affermata da Origene (185-254), e lo stesso San Tommaso d'Aquino (1225-1274) ritenne che non ci fosse alcuna ra-

tete insieme queste cose, e poi giudicate se il materialismo dispone gli uomini a credere nella creazione delle cose.

### Vantaggi derivanti dall'immaterialismo.

H. — Riconosco, Philonous, che effettivamente non mi pare che lo faccia. Questa della *creazione* è l'ultima obbiezione che io abbia potuto escogitare; e debbo riconoscere che mi è stato risposto in modo sufficiente come per il resto. Non rimane ora da sormontare che una specie di inesplicabile esitazione che trovo in me verso le vostre teorie.

PH. — Quando un uomo è portato ad accettare un solo lato della questione, senza saperne il perchè, non può una cosa simile non essere altro se non l'effetto di un pregiudizio, che non manca mai di accompagnare tutte le opinioni vecchie e radicate, non vi pare? E invero sotto questo rispetto non posso negare che la credenza nella materia ha un vantaggio molto maggiore di fronte all'opinione contraria, per uomini che abbiano ricevuto un'istruzione (1).

H. — Confesso che mi sembra che le cose stiano come dite voi.

PH. — Come contrappeso, quindi, a questo influsso del pregiudizio mettiamo sulla bilancia i grandi vantaggi che nascono dalla credenza nell'immaterialismo, riguardo tanto alla religione quanto alla conoscenza umana. L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, questi grandi articoli della religione, non si provano con l'evidenza più chiara e più immediata? Quando parlo dell'esistenza di Dio, non intendo un'oscura causa generale delle cose, di cui non abbiamo alcun concetto, ma Dio, nel significato stretto e preciso della parola. Un Essere, la cui spiritualità, onnipresenza, provvidenza, onniscienza, onnipotenza e bontà sono altrettanto evidenti quanto l'esistenza delle cose sensibili, di cui (nonostante le fallaci pretese e i dubbi affettati dagli Scettici) non vi è maggior ragione di dubitare che del nostro stesso essere. — E ancora, vediamo i vantaggi in rapporto alle

---

gione di carattere razionale (e quindi, a parte la rivelazione divina) per escluderla. V. pure sull'argomento la nota 1, pag. 109.

(1) Già a pag. 135 abbiamo visto il B. deplorare « i pregiudizi di un'educazione acquisita ».

scienze umane. Nella filosofia della natura, a quali intrichi, quali oscurità, quali contraddizioni la credenza nella materia ha portato gli uomini! Per non parlare delle innumerevoli dispute intorno alla sua estensione, continuità, omogeneità, gravità, divisibilità, ecc., non si pretenderebbe di spiegare ogni cosa con l'operare di corpi su altri corpi, secondo le leggi del movimento? Eppure, si è forse in grado di comprendere come un corpo possa muoverne un altro? (1). Anche ammettendo che non si presenti alcuna difficoltà per conciliare la nozione di un essere inerte con quella di causa, o per concepire come un accidente possa passare da un corpo a un altro; pure, con tutte quelle strambe elucubrazioni e le loro supposizioni stravaganti, si è stati in grado di giungere alla produzione *meccanica* di qualche corpo animale o vegetale? Si può rendere ragione, con le leggi del movimento, dei suoni, dei gusti, degli odori o dei colori, ovvero del corso regolare delle cose? Si sono potute spiegare, mediante i principi fisici, la perfetta convenienza e l'ingegnosità persino delle più infime parti dell'universo? Ma, lasciando da parte la materia e le cause corporee, e ammettendo soltanto l'azione di una Mente perfettissima, tutti gli effetti della natura non divengono facili e intelligibili? I *fenomeni* non sono altro che *idee*: e Dio è uno Spirito (2), mentre la materia non è che un ente inintelligente e non-percipiente. Essi dimostrano un potere illimitato nella loro causa: e Dio è attivo e onnipotente, mentre la materia è una massa inerte. L'ordine, la regolarità e l'utilità di essi non possono mai venire sufficientemente ammirati: e Dio è infinitamente saggio e provvidente, mentre la materia è priva di ogni ingegnosità e senza mire. Questi sono certamente dei grandi vantaggi nella *fisica*. Per non ricordare che l'ammettere che Dio sia lontano da loro dispone gli uomini a esser negligenti nelle loro azioni morali; nelle quali sarebbero più cauti se ritenessero Dio immediatamente presente e agente sulle loro menti, senza l'interposizione della materia ossia di cause seconde non pensanti (3). — Infine nella *Metafisica*: quali difficoltà circa l'entità in

(1) Si tratta di un problema particolarmente grave nella fisica cartesiana: come osservò il Leibniz, se l'essenza dei corpi si riduce all'estensione, non si vede come in essa possano farsi rientrare i concetti di movimento e di forza, a cui l'estensione è indifferente.

(2) E quindi può conoscerli e percepirli.

(3) La concezione berkeleyana importa un influsso continuo e diretto

astratto, le forme sostanziali (1), i principi ilarchici, le nature plastiche (2), la sostanza e gli accidenti, il principio di individuazione (3), la possibilità di una materia pensante (4), l'origine delle idee (5), la maniera in cui due sostanze così pienamente differenti come lo *spirito* e la *materia*, possano operare reciprocamente l'una sull'altra (6), quali difficoltà, dico, e quali disquisizioni senza fine, riguardanti questi punti e altri innumerevoli dello stesso genere, possiamo evitare supponendo soltanto l'esistenza degli spiriti e delle idee? — Persino la stessa matematica,

di Dio su di noi; e la conoscenza di ciò non può non produrre nell'uomo un senso di mistica unione con Lui, o almeno un più spiccato timor di Dio. Già nel *Commonplace Book* il Nostro riteneva che la sua dottrina servisse «alla pratica e alla moralità...» in quanto «rendeva manifesta la vicinanza e l'onnipotenza di Dio...» (pag. 92).

(1) Per gli aristotelici ogni essere individuale è costituito, oltre che di *materia*, di *forma sostanziale*, ossia di un principio metafisico che lo fa essere ciò che è, e che è costituito dall'idea della specie cui esso appartiene (la forma sostanziale di un cavallo è l'idea di cavallo).

(2) Gli uni e le altre sono principi affermati, sulle orme di Plotino (204-270), dalla cosiddetta *scuola neoplatonica* di Cambridge, di cui furono massimi esponenti Rodolfo Cudworth (1617-1688) e Enrico More (1614-1687). Questi, reagendo al meccanicismo cartesiano e al materialismo hobbesiano, avevano voluto vedere un finalismo insito nella natura, di cui appunto tanto i «principi ilarchici» (ossia organizzatori della materia) quanto le «nature plastiche» erano manifestazioni: si trattava, quindi di principi di natura intermedia, fra fisica e metafisica. Il B. vantava già nel *Commonplace Book* (pag. 31) di farli scomparire mediante la sua teoria.

(3) Sostanze e accidenti sono i principi del reale, secondo gli aristotelici: sostanza è ciò che può esistere in sé (e quindi l'individuo), accidente è l'attributo, ossia ciò che non può esistere se non come qualcosa di inerente a una sostanza. Il principio di individuazione, sempre per gli aristotelici, è quello per cui un individuo di una determinata specie si distingue dagli altri individui della stessa specie, ed è costituito dalla materia.

(4) Ammessa dai materialisti come Hobbes, e non esclusa dal Locke.

(5) Problema fondamentale specie nella filosofia moderna, con le due soluzioni razionalistica (innatismo) ed empiristica.

(6) Problema gravissimo nel cartesianesimo, in quanto i corpi estesi non possono subire, per il Cartesio, altro che impulsi meccanici da altri corpi, e gli spiriti non possono subire altro che l'azione di altri spiriti: onde la soluzione *occasionalistica* (v. pag. 101, nota 1) e quella *parallelistica* dello Spinoza, secondo cui i fenomenj meccanici e quelli spirituali formano due serie distinte di fatti della stessa unica sostanza divina.

se respingiamo l'esistenza assoluta delle cose estese, diviene molto più chiara e facile; poichè i paradossi più urtanti e le speculazioni più intricate di questa scienza dipendono dalla divisibilità infinita dell'estensione finita; la quale dipende da quella supposizione. — Ma perchè occorre qui insistere sulle scienze particolari? Non è costruita sul medesimo fondamento quella opposizione a ogni e qualsiasi scienza, frenesia degli scettici antichi e moderni? O potete avanzare anche solo un argomento contro la realtà delle cose corporee, o in sostegno di quella riconosciuta totale ignoranza della loro natura, che non supponga che la loro realtà consista in un'esistenza esterna assoluta? Secondo questa supposizione, invero, si deve concedere che vengono ad aver peso le obiezioni del mutarsi dei colori sul collo del piccione, o dell'apparenza del bastone rotto nell'acqua. Ma queste e simili obiezioni svaniscono, se non sosteniamo l'esistenza di originali esterni assoluti, ma facciamo consistere la realtà delle cose in idee, certo vaghe e mutevoli, ma comunque non mutantisi a casaccio bensì secondo l'ordine fisso della natura. Giacchè in questo consiste quella costanza e quella verità delle cose che rende sicure tutte le circostanze della vita, e che distingue ciò che è *reale* dalle *visioni irregolari* della fantasia.

H. — Sono d'accordo con quanto avete detto ora, e debbo riconoscere che nulla mi induce ad abbracciare la vostra opinione più dei vantaggi che vedo ad essa connessi. Io sono pigro per natura (1); e questo sarebbe una grande semplificazione nella scienza. Quanti dubbi, quante ipotesi, quanti labirinti di bizantinismi, quanti campi di discussione, quale oceano di falso sapere, possono venire evitati con quella sola teoria dell'*immaterialismo*!

Come evitare ogni dubbio intorno all'immaterialismo.

PH. — Dopo tutto, ci rimane qui ancora qualcos'altro da fare? Potete ricordarvi che avete promesso di abbracciare quell'opinione che dopo esame fosse apparsa più in accordo col senso comune e più lontana dallo scetticismo (2). E tale è per

(1) E' un carattere che abbiamo visto in Hylas fin dall'inizio del primo Dialogo.

(2) V. pag. 40.

vostra stessa confessione, quella che nega la materia, ossia l'esistenza assoluta delle cose corporee. Nè questo è tutto; tale nozione è stata provata per diverse vie, veduta sotto luci diverse, seguita nelle sue conseguenze, e sono state chiarite tutte le obiezioni contro di essa. Vi può quindi essere una maggiore evidenza della sua verità? O è possibile che essa abbia tutti i caratteri di un'opinione vera e tuttavia sia falsa?

H. — Mi riconosco pienamente convinto sotto tutti i rispetti, per il presente. Ma che sicurezza posso avere di continuare nello stesso pieno assenso alla vostra opinione, e che nessuna nuova obiezione o difficoltà mi si presenterà in seguito?

PH. — Per piacere, Hylas: negli altri casi, quando una cosa vi viene provata una volta all'evidenza, vi astenete dal consentirvi in vista delle obiezioni o delle difficoltà cui potrebbe essere soggetta? Le difficoltà concernenti la dottrina delle quantità incommensurabili, dell'angolo di contatto, degli asintoti alle curve (1), e simili, sono sufficienti per farvi prendere posizione contro la dimostrazione matematica? O volete forse negar fede alla Provvidenza di Dio, perchè vi sono delle cose particolari che voi non sapete come conciliare con essa? (2). Se vi sono delle difficoltà per l'immaterialismo, vi sono nello stesso tempo delle prove evidenti e dirette di esso. Ma per l'esistenza della materia non vi è alcuna prova, e contro di essa stanno ben più numerose e insormontabili obiezioni. Ma dove sono queste grandi difficoltà su cui voi insistete? Ahimè! Voi non sapete dove siano e in che cosa consistano; si tratta solo di qualcosa che è possibile si presenti in seguito. Se questo è un pretesto sufficiente per rifiutare il vostro pieno assenso, voi non dovrete poi concederlo ad alcuna affermazione, per quanto libera sia da eccezioni, per quanto dimostrata con chiarezza e fondatezza.

(1) Si tratta di vari concetti di matematica superiore, la cui formulazione dà luogo a difficoltà ed oscurità.

(2) Si riferisce, come aveva precisato nel *Trattato* (§ 151), ai «metodi lenti, gradualmente, tortuosi, che si osservano nella produzione delle cose naturali», e soprattutto ai «mostri, le nascite immature, i frutti che periscono nel germe, le piogge che cadono sui deserti, le disgrazie che affliggono la vita umana», che tutti sembrano o allontanare o negare l'azione provvidenziale di un Dio. Nel *Trattato* (§§ 152-153), riferendosi in special modo alle sofferenze umane, ne dimostra la relatività, osservando così come il dubbio sull'azione della Provvidenza cada da solo, partendo da una visione più elevata delle cose.

H. — Mi avete convinto, Philonous.  
PH. — Ma, per premunirvi contro ogni obiezione futura, considerate soltanto questo: ciò che vale ugualmente d'argomento contro due opinioni che si contraddicono non può servir di prova contro nessuna delle due. Quindi, quando vi si presenta qualche difficoltà, cercate se potete trovarci una soluzione fondandovi sull'ipotesi dei *materialisti*. Non lasciatevi ingannare dalle parole: sondate i vostri pensieri. E in caso non possiate concepire più facilmente la cosa con l'aiuto del *materialismo*, è chiaro che essa non può costituire un'obiezione contro l'*immaterialismo*. Se aveste proceduto fin qui secondo questa regola, vi sareste probabilmente risparmiato un mucchio di imbagli nella discussione; poichè di tutte le vostre difficoltà vi sfido a indicarne una che venga risolta ricorrendo all'ipotesi dell'esistenza della materia, anzi, che non diventi più inintelligibile ricorrendo a quella supposizione che prescindendone; e di conseguenza valga piuttosto *contro* che a *favore* di essa. Dovreste badare, in ogni caso particolare, se la difficoltà nasce dalla *non-esistenza della materia*. In caso contrario, vi sarebbe tanta ragione di argomentare contro la prescienza divina partendo dalla divisibilità infinita dell'estensione, come da una difficoltà simile contro l'*immaterialismo* (1). Eppure, ripensandoci, credo che troverete che sovente, se non sempre, il caso è stato appunto questo. E dovrete ugualmente fare attenzione di non argomentare fondandovi su una *petizione di principio*. Infatti si è portati a dire: bisogna che si ritengano come cose reali le sostanze sconosciute piuttosto che le idee delle nostre menti; e chi può affermare di più che questo: che la sostanza esterna non pensante può concorrere, come causa o strumento, nella produzione delle nostre idee? Ma questo non è un procedere sulla supposizione che esistano simili sostanze esterne? E il supporre questo non è fare una *petizione di principio*? (2). Ma soprattutto

---

(1) Ossia, ogni obiezione contro una dottrina particolare deve valere esclusivamente contro tale dottrina, ossia partire da caratteri peculiari di essa. Abbiamo visto che Philonous si è servito sempre di questa pregiudiziale di fronte alle obiezioni che Hylas gli ha avanzato durante il terzo Dialogo. In verità, un atteggiamento simile pare adatto piuttosto a convincere delle difficoltà che presentano tanto l'*immaterialismo* quanto il *materialismo*, e quindi ad avviare allo scetticismo.

(2) Il ragionamento errato sarebbe questo: le sostanze esterne non

dovrete guardarvi dal cadere in inganno per quel sofisma volgare che viene chiamato *ignoratio elenchi* (1). Voi parlavate spesso come se io sostenessi la non esistenza delle cose sensibili. Mentre in verità nessuno potrebbe essere più pienamente convinto di me della loro esistenza. Siete voi anzi che dubitate: avrei dovuto dire, che le negate positivamente. Ogni cosa che si vede, si sente, si ode o in qualsiasi modo si percepisce per mezzo dei sensi, è, secondo i principi che io propugno, un essere reale; ma tale non è secondo i vostri. Ricordate, la materia che voi sostenete è un qualcosa di sconosciuto (se pure può essere definito un qualche cosa), che è del tutto privo di ogni qualità sensibile, e non può venir percepito col senso nè appreso con la mente (2). Ricordatevi, dico, che essa non è un qualche oggetto che sia duro o molle, caldo o freddo, azzurro o bianco, rotondo o quadrato ecc. Mentre io affermo che tutte queste cose esistono, sebbene invero neghi che abbiano un'esistenza distinta dal loro venire percepite, ossia che esse esistano al di fuori di una mente qualsiasi. Riflettete su questi punti; considerateli attentamente e non perdeteli di vista. Altrimenti non comprenderete i termini della questione; senza di che le vostre obiezioni saranno sempre lontane dalla verità e, invece che contro le mie, potranno essere dirette (come più di una volta lo sono state) contro le vostre stesse teorie.

### Conclusione.

H. — Debbo riconoscere, Philonous, che mi pare che nulla mi abbia trattenuto maggiormente dall'accordarmi con voi che appunto questo *ignorare i termini della questione*. Di fronte alla negazione della materia, di primo acchito sono portato ad immaginare che voi neghiate le cose che vediamo e che sentiamo:

---

pensanti possono provocare le nostre idee; ci sono quindi delle sostanze esterne non pensanti. Per affermare la premessa occorre prima dimostrare la conclusione.

(1) O « ignoranza dell'argomento »: è un sofisma che consiste nel dimostrare una tesi diversa da quella in questione.

(2) In realtà questo è quanto Philonous ha fatto ammettere a Hylas; ma abbiamo visto che Philonous non si limita a negare la materia, ossia qualcosa che per sua natura non può venire « appreso con la mente » (v. n. 1, pag. 148).

ma, dopo avervi riflettuto, trovo che non c'è ragione per supporlo. Che cosa direste, quindi, del mantenere l'uso della parola *materia* per applicarlo alle *cose sensibili*? Questo si può fare senza che modifichiate affatto le vostre opinioni, e, credetemi, sarebbe un mezzo per conciliare con esse molte persone che possono venire più urtate da un'innovazione nelle parole che nelle teorie.

PH. — Ci sto con tutto il cuore: manteniamo la parola *materia* ed applichamola agli oggetti dei sensi, se volete; basta che badiate di non attribuirvi alcuna sussistenza distinta dal loro venir percepite. Non discuterò certo con voi per una parola. *Materia*, o *sostanza materiale*, sono termini introdotti dai filosofi; e, come essi li usano, implicano una specie di indipendenza, ossia una sussistenza distinta dal venir percepiti da una mente: ma non vengono mai usati dalla gente comune; o, se mai, per indicare l'oggetto immediato del senso. Si potrebbe quindi pensare che, finchè si mantiene l'uso dei nomi delle cose particolari, insieme con i termini *sensibile*, *sostanza*, *corpo*, *cosa* e simili, della parola *materia* non si sentirà affatto la mancanza nei nostri discorsi. Nei ragionamenti filosofici mi sembra che la cosa migliore sarebbe di abbandonarla del tutto: giacchè non vi è forse alcuna altra cosa che abbia favorito e rafforzato di più la tendenza empia degli animi verso l'ateismo che l'uso di quel confuso termine generale.

H. — Bene, Philonous, ma poichè io mi adatto ad abbandonare la nozione di una sostanza non pensante esterna alla mente, penso non dovrete negarmi il privilegio di usare la parola *materia* quanto mi piace, e di applicarla a un complesso di qualità sensibili che sussistono solo nella mente. Ammetto ben volentieri che non vi è altra sostanza, in senso stretto, all'infuori della *spirito*. Ma sono stato abituato tanto a lungo ad usare il termine *materia* che non so come separarmene: il dire che non vi è *materia* nel mondo è ancor qualcosa che mi urta. Mentre il dire: non vi è *materia*, se con questo termine si intende una sostanza non pensante esistente al di fuori della mente; ma se per *materia* s'intende una cosa sensibile, la cui esistenza consiste nell'essere percepita, allora vi è la *materia*; — questa distinzione dà alla cosa tutto un altro aspetto; e la gente avrà poca difficoltà a divenire della vostra opinione, quando sia presentata in tale maniera. Perchè, dopo tutto, la controversia intorno

alla *materia* nel suo stretto significato è esclusivamente fra voi e i filosofi: i cui principî, lo riconosco, non sono affatto così naturali, nè così conformi al modo comune di sentire dell'umanità, nonchè alle Sacre Scritture, quanto i vostri. Non vi è nulla che noi desideriamo od evitiamo se non ciò che abbia parte, o si suppone abbia parte, nella nostra felicità o nella nostra miseria. Ma che hanno a che fare con l'esistenza assoluta la felicità o la miseria, la gioia o l'afflizione, il piacere o il dolore? O con quelle entità sconosciute, *astratte da ogni relazione con noi*? E' evidente che le cose ci interessano solo in quanto sono piacevoli o spiacevoli: e possono piacere o dispiacere solo fin dove esse sono percepite. Al di là, quindi, esse non ci riguardano; e fino là voi lasciate le cose come le trovate. Eppure vi è qualcosa di nuovo in questa teoria. E' chiaro che non penso ora come i filosofi; ma neppure esattamente come il volgo. Vorrei sapere come stanno le cose da questo punto di vista; precisamente, che cosa avete aggiunto o alterato alle mie concezioni precedenti.

PH. — Io non pretendo di essere uno scopritore di nuove teorie. I miei sforzi tendono solamente a unire ed a porre in una luce più chiara quella verità che prima era intesa in parte dal volgo e in parte dai filosofi: il primo essendo dell'opinione che *quelle cose che si percepiscono immediatamente sono le cose reali*; e gli altri che *le cose percepite immediatamente sono idee che esistono solo nella mente*. Le quali due affermazioni riunite insieme costituiscono effettivamente la sostanza di quanto affermo (1).

H. — Io ho continuato a lungo a diffidare dei miei sensi: mi sembrava di vedere le cose sotto una luce scialba e attraverso delle lenti deformanti. Ora le lenti sono tolte e una nuova luce irrompe nel mio intelletto. Sono chiaramente convinto di vedere le cose nelle loro forme naturali, e non mi do più pena per le loro *nature ignote* o per l'*esistenza assoluta*. Questa è la condizione in cui mi trovo al presente; sebbene, certo, non conosca ancora pienamente la via, per cui vi sono stato condotto. Voi

(1) In sostanza, il volgo ritiene che ciò che percepisce non è un puro fenomeno soggettivo, ma qualcosa che esiste indipendentemente da lui; e i filosofi (gli empiristi, per lo meno) hanno affermato che non vengono percepite con immediatezza altro che idee.

partite dagli stessi principî, da cui partono abitualmente gli Accademici, i Cartesiani e le scuole affini (1); e a lungo tutto lasciò pensare che aumentaste ancora il loro scetticismo filosofico: ma alla fine le vostre conclusioni sono direttamente opposte alle loro.

PH. — Voi vedete, Hylas, come l'acqua di quella fontana viene spinta in alto, in una colonna circolare, fino a una certa altezza; giunta alla quale essa si rompe e cade nel bacino da cui è sorta: tanto la sua ascesa quanto la sua discesa dipendono dalla stessa uniforme legge o principio di gravità. Allo stesso modo i medesimi principî, che a prima vista portano allo scetticismo, sviluppati fino a un determinato punto riconducono gli uomini al senso comune.

---

(1) Cioè dall'analisi dell'esperienza sensibile. L'accenno agli Accademici si riferisce alla cosiddetta Media Accademia, ossia alla scuola fondata da Platone, allorchè in essa prevalse, nel III e nel II secolo a. C., l'indirizzo scettico; i suoi più famosi esponenti, in tale periodo, furono Arcesilao e Carneade.

A. fm.  
B. 12  
C. fm.

## INDICE

AVVERTENZA

pag. 5

### INTRODUZIONE

|                                                                |        |
|----------------------------------------------------------------|--------|
| Vita e opere di Giorgio Berkeley                               | pag. 7 |
| L'ambiente culturale inglese all'inizio del '700               | » 10   |
| L'empirismo prima del Berkeley                                 | » 12   |
| Il Berkeley e la critica delle idee astratte                   | » 14   |
| La conoscenza per nozioni                                      | » 18   |
| L'immaterialismo                                               | » 19   |
| I problemi dell'immaterialismo                                 | » 22   |
| La fortuna dell'immaterialismo e il suo significato filosofico | » 25   |
| NOTA BIBLIOGRAFICA                                             | » 30   |

### TRE DIALOGHI TRA HYLAS E PHILONOUS

|                 |         |
|-----------------|---------|
| Prefazione      | pag. 33 |
| Dialogo primo   | » 37    |
| Dialogo secondo | » 92    |
| Dialogo terzo   | » 120   |

10930

Finito di stampare il 23 Maggio 1942 - XX  
coi tipi dell'Officina Tipografica Vicentina  
Vicenza

# CLASSICI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

diretti da M. LECCE

## Volumi pubblicati:

|                                                                                                              |                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| PLATONE - <i>Fedone</i> - a cura di E. Villa. - V edizione                                                   | L. 11,00 (netto) |
| PLATONE - <i>Repubblica</i> - Passi scelti a cura di A. Zamboni e di R. Catena. - II edizione                | > 11,50 (netto)  |
| PLATONE - <i>Gorgia</i> - a cura di E. Villa. - II edizione                                                  | > 12,50 (netto)  |
| PLATONE - <i>Fedro</i> - a cura di E. e M. Garin                                                             | > 10,50 (netto)  |
| PLATONE - <i>Protagora</i> - a cura di D. Galli                                                              | > 10,00 (netto)  |
| ARISTOTELE - <i>Metafisica</i> - a cura di M. Dal Pra                                                        | > 12,00 (netto)  |
| EPITTETO - <i>Manuale</i> - a cura di L. Maino. - III edizione                                               | > 6,50 (netto)   |
| S. AGOSTINO - <i>Le confessioni</i> - Passi scelti a cura di M. Dal Pra. II edizione                         | > 10,00 (netto)  |
| S. TOMMASO - <i>L'anima umana</i> - Passi scelti a cura di G. Mazzoni. - II edizione                         | > 8,00 (netto)   |
| G. BRUNO - <i>De la Causa, Principio e Uno</i> - a cura di B. Miccardi. II edizione                          | > 8,00 (netto)   |
| G. GALILEI - <i>Antologia</i> - Scritti scelti a cura di M. Dal Pra. - III edizione                          | > 11,00 (netto)  |
| F. BACONE - <i>Novum Organum</i> - a cura di M. Papa. - III ed.                                              | > 11,00 (netto)  |
| R. CARTESIO - <i>Discorso sul metodo</i> - a cura di M. D'Asaro. - III edizione                              | > 11,00 (netto)  |
| R. CARTESIO - <i>Antologia</i> - a cura di G. Faggin                                                         | > 14,00 (netto)  |
| G. LOCKE - <i>Saggio sull'intelletto umano</i> - a cura di M. Goretti                                        | > 14,00 (netto)  |
| G. BERKELEY - <i>Trattato sui principi della conoscenza umana</i> - a cura di F. Albergamo                   | > 12,50 (netto)  |
| G. BERKELEY - <i>Dialoghi tra Hylas e Philonous</i> - a cura di G. Rovero                                    | > 14,00 (netto)  |
| G. G. LEIBNIZ - <i>Discorso di metafisica</i> - a cura di G. Rovero. - II edizione                           | > 10,00 (netto)  |
| G. B. VICO - <i>Antologia</i> - a cura di G. Faggin                                                          | > 13,00 (netto)  |
| E. KANT - <i>Prolegomeni ad ogni futura metafisica</i> - a cura di M. Dal Pra. - II edizione                 | > 9,00 (netto)   |
| E. KANT - <i>Pedagogia</i> - a cura di L. Causo. - II edizione                                               | > 7,50 (netto)   |
| G. A. FICHTE - <i>La missione del Dotto</i> - a cura di G. Faggin                                            | > 14,00 (netto)  |
| A. SCHOPENHAUER - <i>L'oggetto dell'arte</i> - a cura di G. Faggin. - IV edizione                            | > 12,00 (netto)  |
| A. NECKER DE SAUSSURE - <i>Educazione progressiva</i> - a cura di F. Damonte e M. La Torraca. - II edizione  | > 15,75 (netto)  |
| V. CUOCO - <i>L'educazione politica degli Italiani</i> - Scritti scelti a cura di M. Goretti. - III edizione | > 12,50 (netto)  |
| P. GALLUPPI - <i>Lettere filosofiche</i> - a cura di L. Maino. II ed.                                        | > 10,50 (netto)  |
| A. ROSMINI - <i>Il problema gnoseologico</i> - Scritti scelti a cura di G. Bonafede. - II edizione           | > 11,00 (netto)  |
| A. ROSMINI - <i>Schizzo della moderna filosofia e del proprio sistema</i> - a cura di G. Giulietti           | > 7,50 (netto)   |

|                                                                                                                    |                  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| A. ROSMINI - <i>La morale</i> - a cura di D. Galli                                                                 | L. 13,00 (netto) |
| G. CAPPONI - <i>Pensieri sull'educazione</i> - a cura di M. Lecce                                                  | > 12,00 (netto)  |
| R. LAMERUSCHINI - <i>Della educazione</i> - a cura di A. Saloni                                                    | > 10,00 (netto)  |
| - II edizione                                                                                                      | > 14,00 (netto)  |
| ANTOLOGIA PEDAGOGICA DEL RISORGIMENTO - a cura di G. Calogero                                                      | > 7,00 (netto)   |
| A. GABELLI - <i>Istruire ed educare</i> - Scritti scelti a cura di M. Goretti                                      | > 9,50 (netto)   |
| - II edizione                                                                                                      | > 14,70 (netto)  |
| S. GIOVANNI BOSCO - <i>Magistero divino e magistero umano</i> - a cura di M. Goretti                               |                  |
| E. BOUTROUX - <i>Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea</i> - a cura di A. Pasa | - II edizione    |

### In preparazione:

|                                                                               |  |
|-------------------------------------------------------------------------------|--|
| ARISTOTELE - <i>Organum</i> - a cura di M. Dal Pra                            |  |
| ARISTOTELE - <i>Etica a Nicomaco</i> - a cura di C. Libertini                 |  |
| S. AGOSTINO - <i>De Vera Religione</i> - a cura di M. Dal Pra                 |  |
| Antologia dei pensatori italiani del Rinascimento - a cura di G. Faggin       |  |
| G. LOCKE - <i>Pensieri sull'educazione</i> - a cura di M. Goretti             |  |
| PUFENDORF - <i>De jure naturae et gentium</i> - a cura di L. Maino            |  |
| A. GENTILE - <i>De jure belli</i> - a cura di L. Maino                        |  |
| G. G. LEIBNIZ - <i>Nuovi Saggi</i> - a cura di G. Giulietti                   |  |
| D. HUME - <i>Trattato sulla natura umana</i> - a cura di G. Zamboni           |  |
| G. G. ROUSSEAU - <i>Emilio</i> - a cura di F. Damonte                         |  |
| E. KANT - <i>Fondazione della metafisica dei costumi</i> - a cura di E. Villa |  |
| G. MAZZINI - <i>L'educazione nazionale</i> - a cura di M. Goretti             |  |

Prezzo Lire 12.50 (netto)